0164

S.No.-6095

30/6/03

L5405

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSIT
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. ______ Book No. ______

Vol. ______ Copy ______

Accession No. ______

110/=

تاریخ در ترازو

در بارهٔ تاریخنگری و تاریخنگاری

KASHMIR UNIVERSITY
Iqbal Library
Acc. No.
Dated

دکتر عبدالحسین زرین کوب

KASHMIR UNIVERSITY
Iqbal Library
Acc. No 226258
Dated 7.3.83

موسسهٔ انتشارات امیرکبیر

زرین کوب، دکتر عبدالحسین
تاریخ در ترازو
چاپ اول: ۱۳۵۴
چاپ: چاپخانهٔ سپهر - تهران.
شماره ثبت کتابخانهٔ ملی: ۳۸۵-۱۳۵۴/۴/۱۴
حق چاپ محفوظ است.

یادداشت نویسنده

برای چنین کتابی که خود جز مقدمه‌یی بر مسایل تاریخنگاری و تاریخنگری نیست شاید دیگر مقدمه‌یی در بایست نباشد. خاصه که، عدم‌پایبندی به‌بعضی شیوه‌های قراردادی، به‌نویسنده فرصت داده است تا گه‌گاه آنچه را دیگران غالباً در مقدمهٔ کتابهای خویش می‌نویسند وی در متن کتاب و در هرجا اقتضای وقت بوده است به‌بیان آورد. درواقع این طرزبرخورد باشیوه‌های «اهل مدرسه» ممکن است به‌کتاب‌حاضر تاحدی لحن «خودمانی» نیزداده باشد. چنانکه استعمال ضمیر اول شخص در جای‌جای کتاب هم، جز همین ارتباط خودمانی وبیواسطه نویسنده با خواننده توجیهی ندارد. معهذا این لحن خودمانی نیز از دیدگاه نویسنده نیازی به‌پوزش و توجیه ندارد چراکه مخاطب وی دانشجویان جوان بوده‌اند و شوق وکنجکاوی آنها پایبندی به‌شیوه‌های قراردادی و عادی‌را نمی‌توانسته است تحمل کند. به‌خاطرکمك در بازنویسی بخشی از تقریرهای درسی که اساس این کتاب بوده است و همچنین به‌خاطر تهیهٔ فهرستهای‌کتاب نیز باید ازهمین دوستان جوان سپاس بدارم و اگر در پاره‌یی مواردکنجکاویهای آنان‌را نادیده گرفته‌ام امیدوارم محدودیت «مجال» را عذرخواه من بشمرند.

چندسال پیش‌که به‌دعوت دانشگاه مشهد خلاصه‌یی ازین مباحث‌را در طی یك سخنرانی دانشگاهی برای دانشجویان‌آنجا مطرح کردم دوست علامهٔ فقیدم دکتر علی اکبر فیاض تفصیل بیشتری را درین باب‌آرزوکرد. اگر او اکنون زنده نیست تا ازهمین «مجمل»، «حدیث مفصل» برتواند خواند یاد او زنده است ــ یاد یاران یاررا ...

تهران ــ خرداد ماه ۱۳۵۴

عبدالحسین زرین‌کوب

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSI
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. ______ Book No. ______

Vol. ______ Copy ______

Accession No. ______

از فهرست مندرجات

۱ـ فایدهٔ تاریخ ـ لذت یاشناخت؟ ۹-۲۶

فایدهٔ تاریخ از دیدگاه یک معلم تاریخ ۹؛ فواید علمی تاریخ ۹؛ صله برای مورخان ۱۰؛ علم ابدان یا علم ادیان؟ ۱۰، ۱۱؛ تاریخ پراگماتیک ۱۱؛ تاریخ خدمتگزار دین ۱۱؛ تاریخ برای شناخت انسان ۱۲؛ تاریخ درخدمت زندگی ۱۲، ۱۳؛ تاریخ، گزارش عمل واقعی ۱۳، ۱۴؛ افراط در تاریخ و تاریخنگری ۱۴؛ بیفایده بودن تاریخ از دیدگاه اندیشه وران شرق و غرب ۱۴، ۱۵،۱۶؛ تاریخ و اخلاق ۱۶، ۱۷؛ اهمیت تجربه در نزد مسلمین ۱۷، ۱۸؛ تاریخ جزو زندگی انسان ۱۸؛ اقوام بی‌تاریخ ۱۸؛ تاریخ و روانشناسی ۱۸، ۱۹؛ آشنایی با تاریخ و ضرورت آن در همهٔ ادوار ۱۹؛ لذت‌انگیزی تاریخ ۱۹، ۲۰؛ بحتری و خاقانی در ایوان مداین ۲۰؛ در کاخ کرملین ۲۱؛ تماشای یک گورستان مایهٔ الهام مورخ است ۲۱، ۲۲؛ از گورستان تادنیای تاریخ ۲۲؛ رابطهٔ بین تاریخ و مرگ ۲۲، ۲۳؛ تاریخ یک زندگی‌است ۲۳، ۲۴؛ کاربرد تاریخ در ادراک بهتر ۲۴، ۲۵؛ تأثیر اخلاقی تاریخ ۲۵، ۲۶؛ تجربهٔ عرفانی درتاریخ انسانیت ۲۶

۲ـ تاریخ و اسطوره ۲۷-۵۱

ارسطو: شعر برتر از تاریخ ۲۷؛ نظر دکارت ۲۷، ۲۸؛بندتو کروچه: تاریخ عین فلسفه ۲۸؛ رابطهٔ تاریخ با شعر و ادب ۲۸؛ تفاوت تاریخ با قصه ۲۸، ۲۹؛ ارتباط طبیعی تاریخ با طبیعت ۲۹؛ انتظار انسان از تاریخ ۲۹؛ هدف مورخ، هدف شاعر ۳۰؛ تفاوت شعر با تاریخ و شاعر با مورخ از نظر ارسطو ۳۰؛تاریخ مادهٔ شعر و درام ۳۰، ۳۱؛ اساطیر مایهٔ شعر و حماسه ۳۱؛ یک کلاغ، چهل کلاغ ۳۱؛ رابطهٔ بین اساطیر و روایات ۳۲؛ واقعیات تاریخ واساطیر ۳۲، ۳۳؛ اصل انسانی ۳۴؛ عیسی‌وجودی انسانی است یا الهی؟ ۳۴؛ اساطیر و توجیه‌ها ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷؛ قهرمان‌پرستی ۳۷؛ دین واخلاق درقلمرو توتم ۳۸؛ در قلمرو اساطیر، در قلمرو تاریخ ۳۸، ۳۹ نبرد تاریخ با فلسفه ۳۹؛ قاعده علیت در تاریخ ۳۹، ۴۰؛ آیا تاریخ فریبکاری محض است؟ ۴۰؛ مورخ در قلمرو ماوراء تاریخ ۴۰، ۴۱؛ معجزه و تاریخ ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴؛ کلام هیوم پیرامون ارزش معجزات و روایات ۴۴، ۴۵؛ عامه خریداراصلی اخبار غریب ۴۵،

۴۶؛ تصادف و اتفاق ۴۷، ۴۸، ۴۹؛ تاریخ با امور جزئی سروکار دارد ۴۹؛ ضرورت تاریخ و امکان ۴۹، ۵۰، ۵۱

۳- سنتهای تاریخنویسی ۷۵-۵۲

تاریخ، کارنامهٔ اقوام گذشته ۵۲، ۵۳؛ ولتر، طغیانگری در تاریخ ۵۳، ۵۴؛ سومریان نخستین سورخان جهان ۵۴؛ کاتبان گزافه گوی آشور ۵۵؛ جهان‌بینی شرق باستانی ۵۵، ۵۶؛ تاریخنویسی از زمان داود و سلیمان ۵۷، ۵۸؛ معجزه و پیغمبران ۵۸؛ نفی خوارق از سوی اندیشه وران اسلامی ۵۸، ۵۹؛ نفی‌خوارق در اروپا ۵۹، ۶۰؛ طغیان داروین ۶۰؛ از افسانهٔ نوح تا کشف لوح ۶۱؛ قصهٔ نوح کهنه‌تر از تمدن آشور ۶۲؛ کتیبه‌ها چه می گویند؟ ۶۲؛ تفاوت کتیبه‌های ایرانی با آشوری و بابلی ۶۲، ۶۳؛ خداینامه‌ها ۶۳، ۶۴؛ مفهوم مسیح ۶۴، ۶۵؛ مسیح تاریخی، مسیح افسانه‌یی ۶۵، ۶۶؛ تأثیر شیوهٔ تاریخنویسی ایرانی در تاریخنویسی مسلمین ۶۶؛ علاقهٔ خلفا به تاریخ ۶۶، ۶۷؛ وسعت تاریخنویسی در نزد مسلمین ۶۷، ۶۸؛ عدالت و ضبط در تاریخ ۶۸، ۶۹، ۷۰؛ روش علمی تاریخ ۷۰؛ پیشروان روش علمی تاریخ ۷۱؛ تاریخ و جامعه‌شناسی ۷۱، ۷۲؛ ابن‌خلدون نیز در تاریخنویسی خطا می کند ۷۲؛ تاریخ آئینهٔ گذشته‌ها ۷۲، ۷۳؛ تجارب‌الامم مسکویه ۷۳، ۷۴؛ جامع‌التواریخ رشیدی، نیای تواریخ امروز کمبریج ۷۴، ۷۵؛

۴- تاریخنویسی در یونان و رم ۸۹-۷۶

تاریخنویسی عام ۷۶؛ هرودوتس نخستین مورخ جهان ۷۶، ۷۷، ۷۸؛ توسیدیدس پدر تاریخ علمی ۷۸، ۷۹؛ توسیدیدس و قاعده علیت در تاریخ ۷۹؛ توسیدیدس پدر باستانشناسی ۷۹، ۸۰؛ توسیدیدس آغازگر نقد تاریخی ۸۰؛ سورخان تاریخهای جهانی ۸۰، ۸۱؛ عوام و انحطاط حکومت - از نظر پولی‌بیوس ۸۱، ۸۲؛ پولی‌بیوس و تاریخنویسی ۸۲، ۸۳؛ رم، شاگرد یونان ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹؛ یونانیان، وحس بیگانه دشمنی ۸۹

۵- اروپا و تاریخنگاری ۱۰۷-۹۰

سورخان کلیسایی اروپا ۹۰؛ گیبون ونهضت تاریخنویسی در اروپا ۹۱، ۹۲؛ قرن تاریخ ۹۲؛ شیلر ۹۲، ۹۳؛ پیشگویی شیلر و ظهور ناپلئون ۹۳؛ دیگر تاریخنویسان آلمان ۹۳، ۹۴، ۹۵؛ فون رانکه، پایه گذار علم تاریخ ۹۶، ۹۷؛ سورخان فرانسه در قرون اخیر (گیزو، توکویل، میشله) ۹۷، ۹۸؛ فوستل دوکولانژ ۹۸، ۹۹؛ ارنست رنان ۹۹؛ هیپولیت‌تن ۹۹؛ سورخان انگلستان درقرون اخیر (سکالی، کارلایل) ۱۰۰؛ فرود ۱۰۱؛ بکل ۱۰۱؛ گرین ۱۰۱، ۱۰۲؛ ستایشگران نژادی ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴؛ خطوط خونین درجبههٔ محتضر اروپا ۱۰۴، ۱۰۵؛ سورخان آماتور ۱۰۵؛ دگرگونی در تاریخ

۱۰۵، ۱۰۶؛ تواریخ دسته‌جمعی ۱۰۶، ۱۰۷؛ طرح یک تاریخ انسانی ۱۰۷

۶- بازجویی و بازآفرینی ۱۰۸-۱۱۸

انحصارطلبی تاریخ ۱۰۸؛ ترس و نفرت روشنفکران نسبت به حرفه ۱۰۸؛ ضابطه و قریحه دوعامل مهم در تاریخنویسی ۱۰۸، ۱۰۹؛ شما چگونه تاریخ می‌نویسید؟ ۱۰۹؛ دجال فریبکار عصر ۱۰۹، ۱۱۰؛ دشواریهای تاریخنویسی ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲؛ مسألهٔ تعادل وترجیح ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴؛ استصحاب در تاریخ ۱۱۴؛ سبکسری، خوشباوری دیرباوری و اثرات آن بر روی سورخ ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶؛ سرحلهٔ تدوین و تألیف ۱۱۶، ۱۱۷؛ تاریخ تحلیلی و ترکیبی ۱۱۷، ۱۱۸

۷- تاریخ و شناخت ۱۱۹-۱۳۷

تاریخ و علوم دیگر ۱۱۹؛ تاریخ وجامعه‌شناسی ۱۱۹، ۱۲۰؛ علمیت تاریخ نفی کردنی نیست ۱۲۱، ۱۲۲؛ عینیت تاریخی، عینیت علمی ۱۲۲، ۱۲۳؛ درقلمرو ارزشها ۱۲۳؛ درقلمرو علم شناخت تاریخ ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵؛ شناخت تاریخ ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷؛ مسألهٔ حقیقت و خطا ۱۲۷، ۱۲۸؛ حقیقت و خطای تاریخی ۱۲۸؛ مسألهٔ بتهادرتاریخ ۱۲۸؛ بتهای طایفه‌یی ۱۲۸؛ بتهای شخصی ۱۲۸؛ بتهای بازاری ۱۲۸؛ بتهای‌نمایشی ۱۲۹؛ شک‌دستوری دکارت در تاریخ ۱۲۹؛ درپی‌مسألهٔ حقیقت وخطا ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲؛ مسألهٔ حقیقت و واقعیت ۱۳۲؛ هنر یا علم ۱۳۲، ۱۳۳؛ حقیقت عقلی و حقیقت واقع ۱۳۳، ۱۳۴؛ تاریخ درقلمرو علم ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷

۸- نقد و ارزیابی ۱۳۸-۱۶۷

شناخت روش و هدف در تاریخ ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱؛ قدم اول کشف و گردآوری اسناد ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴؛ نقد خارجی ۱۴۵؛ نقش مدارك کتبی در تاریخ ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸؛ شهادت تاریخی ۱۴۹، ۱۵۰؛ مسألهٔ انتساب ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲؛ نقد متون ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴؛ مسألهٔ تصحیف درکتابت ۱۵۴؛ مسألهٔ تصحیف درذکر تواریخ وسنین ۱۵۴، ۱۵۵؛ اختلافات نسخه‌ها و دشواری مقابله ۱۵۵؛ نقد تاریخی ۱۵۶؛ نقد سنبع ۱۵۶؛ نقش سکه‌ها وکتیبه‌ها در تاریخنویسی ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸؛ مورخ در قلمرو باستانشناسی ۱۵۹؛ بنای سینیاتوری ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱؛ ذکر مآخذ ۱۶۱؛ نقد مآخذ ۱۶۱، ۱۶۲؛ تاریخنویسی با چسب وقیچی ۱۶۲، ۱۶۳؛ العهدة علی‌الراوی ۱۶۳؛ توجیه و تفسیر واقعیات ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷

۹- جستجوهای تازه ۱۶۸-۱۹۷

کامیابیهای تاریخ درمسألهٔ نقد وتحلیل اسناد در دو قرن اخیر: ایران ۱۶۸، ۱۶۹،

۱۷۰، ۱۷۱؛ بین‌النهرین ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴؛ مصر ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶؛ یونان ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱؛ رم ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴؛ مسیحیت ۱۸۵، ۱۸۶؛ قرون وسطی ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹؛ اسلام ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱؛ قرون جدید ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴؛ آیا تاریخ جهانی فقط تاریخ اروپا است؟! ۱۹۴؛ هند ۱۹۴، ۱۹۵؛ چین ۱۹۵؛ ژاپن ۱۹۵، ۱۹۶؛ افریقا ۱۹۶، ۱۹۷

۱۰- اندیشهٔ تاریخنگری ۲۳۱-۱۹۸

تاریخنگری عامه ۱۹۸؛ تاریخ درمعنی مشیت الهی ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰؛ تاریخ، مشیت الهی نیست ۲۰۰؛ مراحل ربانی، قهرمانی، انسانی ۲۰۱، ۲۰۲؛ تاریخ در نزد ولتر ۲۰۲، ۲۰۳؛ مسألهٔ تصادف و اتفاق در تاریخ ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶؛ نقش شخصیت در تاریخ ۲۰۷، ۲۰۸؛ مسألهٔ ترقی انسانیت در تاریخ ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸؛ هگل و تاریخ ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱؛ مارکس وتاریخ ۲۲۱، ۲۲۲؛ مسألهٔ تاریخگرایی ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴؛ تاریخگرایی و اندیشهٔ ترقی ۲۲۴؛ نظریهٔ تکامل تدریجی ۲۲۵؛ رجعت‌وتحول دوری ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱

۱۱- افقهای ناکجاآباد ۲۵۶-۲۳۲

مدینهٔ فاضله و مدینهٔ فاسده یا جاهله ۲۳۲، ۲۳۳؛ عدالت ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵؛ زندگی اشتراکی برای اشراف ۲۳۶، ۲۳۷؛ نظام طبقاتی افلاطون ۲۳۷، ۲۳۸؛ سفر افلاطون به مصر ۲۳۸، ۲۳۹؛ طرح مدینهٔ فاضله درکتاب جمهور ۲۳۹؛ قصهٔ جزیرهٔ آتلانتیس ۲۴۰، ۲۴۱؛ طبقات جامعه درطرح مدینهٔ فاضله ۲۴۱، ۲۴۲؛ فارابی و مدینهٔ فاضله ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶؛ تامس‌مور و یوتوپیا ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹؛ فرنسیس بیکن و اتلانتیس نو ۲۵۰، ۲۵۱؛ کامپانلا و شهر آفتاب ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳؛ طراحان دیگرمدینهٔ فاضله ۲۵۳، ۲۵۴؛ جامعهٔ بی‌دولت ۲۵۴، ۲۵۵؛ تحقق مدینهٔ فاضله ۲۵۵، ۲۵۶

۱۲- کارنامهٔ تاریخ ۲۷۴-۲۵۷

آناتول فرانس و حکایت شاه پارس ۲۵۷؛ آینده نگری ۲۵۸، ۲۵۹؛ برخورد انسان با تاریخ ۲۵۹، ۲۶۰؛ مسألهٔ جنگ در تاریخ ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵؛ تعلیم ماکیاولی ۲۶۶، ۲۶۷؛ سخن گاندی درباب تسامح ۲۶۸؛ شیوهٔ مبارزهٔ گاندی ۲۶۹؛ صلح و آزادی ۲۶۹؛ انقلاب اخلاقی ۲۶۹؛ تاریخ دروجود فرهنگها وتمدنها تجلی دارد ۲۷۰؛ تمدن واحد ۲۷۱؛ تاریخ یعنی برخورد رنجبر و مایه‌ور ۲۷۲، ۲۷۳؛ سؤال درباب فایدهٔ تاریخ ۲۷۴

لطفاً پیش از مطالعه لغزشهای چاپی زیر را اصلاح کنید

صفحه -	سطر :	خوانده شود
ص ۱۴	س ۱۲	منشأ اثری
« ۳۹	« ۶	بعدازآن غیر
« ۴۵	« ۱۲	خطایا کذب
« ۴۶	« ۱۶	بی‌اعتنائی عقلاءمتروک
« ۶۱	« ۱۵	مخاطره- وظاهراً-رمزی خویش
« ۷۲	« ۲	فلسفهٔ‌تاریخ‌یاجامعه‌شناسی
« ۷۷	« ۲۴	داشته باشد
« ۸۵	« ۲۳	به‌دعاوی آن
« ۹۲	« ۱۴	فریدریش
« ۱۰۴	« ۱۰	ماینکه - نویسندهٔ‌آلمانی-
« ۱۰۵	« ۳	نیابیم»
« ۱۱۰	« ۵	اسنادکرد
« ۱۱۷	« ۱۹	اشتغال به‌امر منظور
« ۱۲۰	« ۱۵	است باشد
« ۱۴۶	« ۶	سالی دردربار
« ۱۷۱	« ۱۵	سقوط قطعی
« ۱۸۰	« ۶	اگوست بوئك
« ۱۸۲	« ۹	هرکولانوم

صفحه -	سطر :	خوانده شود
« ۱۸۲	« ۱۵	وادب قوم کشف
« ۱۸۴	« ۱۰	مثل‌مورخان‌گذشته
« ۱۸۴	« ۲۷	شهرجاودانه
« ۱۸۷	« ۲۲	ترقی نمای احزاب
« ۱۹۴	« ۹	- ازتاریخ جهانی[۲۷].
« ۱۹۸	« ۱۳	احباریهود باتعلیم
« ۲۰۱	« ۲۳	مارپیچی -
« ۲۰۹	« ۱۴	«طرح یك‌تابلوتاریخی از ترقیات روح انسانی»
« ۲۱۷	« ۷-۸	لجام گسیختگی است یك ارباب لازم
« ۲۲۱	« ۱۷	ایدئالیسم
« ۲۲۹	« ۷	جهانی واحوال انسان
« ۲۳۵	« ۱	اهمیت
« ۲۴۷	« ۴	هومانیست
« ۲۴۷	« ۱۰	تصنیف
« ۲۵۵	« ۴	«اندیشهٔ اسالاری»[۱]
« ۲۶۹	« ۲	می‌شد -

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. ______ Book No. ______

Vol. ______ Copy ______

Accession No. ______

۱ فایده تاریخ ـ لذت یا شناخت؟

تاریخ چه‌فایده دارد؟ اولین بارکه این سؤال درخاطرمن راه یافت هنوزشاگرد مدرسه بودم. اما جوابی‌که معلم ما به‌این سؤال داد فقط این نکته را به‌من آموخت‌که برای چنین سؤالی نباید جواب روشنی توقع داشته باشم: فایدهٔ تاریخ این است‌که دانستن آن مایهٔ قبولی در امتحان می‌شود. این جوابی بودکه معلم ما می‌پنداشت نزدیکترین و عملیترین فایدهٔ تاریخ را نشان می‌دهد. من البته به جنبهٔ کارآمدی تاریخ در رویداد- های روزانه نظر نداشتم و اگر معلم ما در بین سایر فواید عملی تاریخ، راه پیدا کردن به دانشگاه، دست یافتن به‌کمک خرجهای تحصیلی، بدست آوردن شغلهایی چون موزه‌داری، یاکتابداری راکه در آنها آشنایی با تاریخ بیش وکم ضرورت دارد، وحتی احراز عنوان معلمی تاریخ راکه همهٔ اینها می‌توانست به‌دنبال قبولی درامتحان حاصل آید، نیز برمی‌شمرد باز نقطهٔ ابهام را از ذهن من نمی‌زدود. وقتی من می‌پرسیدم تاریخ چه‌فایده دارد، به‌این گونه فواید عملی تاریخ‌که یک ذهن سودگرای ممکن است بدان بیندیشد هیچ فکر نمی‌کردم. آنچه من درین سؤال می‌جستم فایدهٔ علمی تاریخ بود. می‌دانستم‌که شغل معلمی یا موزه‌داری فقط تعداد محدودی را می‌تواند مشغول بدارد وکمک خرج تحصیل و ورود به‌دانشگاه هم نمی‌تواند هدف عمومی وکلی محسوب شود. مسأله این بودکه آنچه بوسیلهٔ تاریخ می‌آموزند ندانستنش چه زیانی ممکن است به‌بار بیاورد وکسانی‌که عمر را درین‌کار می‌گذرانند تا چه حد می‌توانند رضایت خاطر خود را در آن بدست آورند. آیا مورخان‌که تاریخ می‌نویسند با مردم دیگر تفاوتی دارند؟ البته باز درین باره به‌جنبهٔ کارآمدی شغل مورخ نظر نداشتم. بعلاوه اگر می‌پرسیدم که مورخان گذشته خودشان چه بهره‌یی از تاریخ برده‌اند بی‌شک معلم ما نمی‌توانست مورخان را به‌اندازهٔ شاعران گذشته از حاصل

کار خویش راضی نشان دهد. اگر در یونان قدیم، مردم به‌هرودوت پول می‌داده‌اند تا او را به‌ستایش گذشتهٔ خویش وادارند، شاید این کار شبیه به‌پذیراییها و هدیه‌هایی باشدکه امروز پاره‌یی دولتهای جهان گه‌گاه نثار خبرنگاران می‌کنند؛ اما این بهره‌یی است‌که مورخ در ازای عدول از حقیقت می‌یابد. بعلاوه، بسیاری از مورخان از کارخویش بکلی بی‌بهره بوده‌اند. ابوالفضل بیهقی که حتی غیرازمورخ بودن یکچند نیز دبیر دیوان رسایل سلطان غزنوی بود، در آخر عمر به‌زندان افتاد- بخاطر مهر یک زن. ابواسحق صابی، مورخ دیالمه هم محنت زندان را آزمود اما در همان زندان نیز خود را مجبور می‌دیدکه برای رهایی از بند عضدالدولهٔ دیلمی، برخلاف حقیقت تاریخ بنویسد. کالیس‌تنس[1] مورخ اسکندر هم‌که نزد خود می‌پنداشت نام اسکندر فقط به طفیل تاریخ او زنده خواهد ماند بهره‌یی‌که از تاریخ بردکشته شدن بر دست جلاد بی‌امان بود، و اخباری نادرست و مجعول‌که بعدها بنام او برساخته شد. بسیاری از مورخان اگر آسایشی داشته‌اند بخاطر آن بوده است‌که‌گذشته از عنوان مورخ در دستگاه فرمانروایان روزگار خویش عنوانهای دیگر داشته‌اند. چنانکه بلاذری معروف در نزد متوکل خلیفه عنوان ندیم داشت و ابوعلی مسکویه در درگاه آل بویه‌کتابداری می‌کرد و عطاملک جوینی، عبدالله وصاف، و حمدالله مستوفی نیز در دستگاه مغول وظایف اداری برعهده داشتند. درست است‌که بعدها در دربار پادشاهان ایران و غیر ایران عنوان مورخ، وقایع‌نگار، و حقایق‌نگار هم جزو مشاغل رسمی درآمد اما باز بهره‌یی‌که دارندگان این عنوانها ازکار خویش می‌بردند بیشتر بخاطر چیزهایی بودکه در تاریخ نمی‌نوشتند- یا حقیقت آنها را دیگرگونه جلوه می‌دادند- و این را البته نمی‌توان به حساب فواید تاریخ‌گذاشت.

در بین فوایدی‌که قدما جهت تاریخ ذکرکرده‌اند یکی این نکته است‌که از تاریخ، هم آشنایی با عقاید و ادیان حاصل می‌شود و هم می‌توان دردها وگرفتاریهایی راکه در زندگی پیش می‌آید از روی آن و با توجه به‌تجارب گذشته رفع و درمان‌کرد. در واقع با ذکراین دوفایدهٔ عمده، قدما می‌خواسته‌اند تاریخ را، هم مرادف‌علم ادیان بخوانند، هم در ردیف علم ابدان. نه‌آیا پیغمبرگفته بود علم دوتا ست، علم ادیان و علم ابدان؟

1. Callisthenes

شک نیست که شناخت ادیان و عقاید در نزد قدما اهمیت بسیار داشته است و از مورخان بزرگ دنیای اسلام کسانی چون ابوالحسن مسعودی، ابن واضح یعقوبی، و ابوریحان بیرونی مخصوصاً به آنچه مربوط به عقاید و ادیان بوده است توجه خاص داشته‌اند. اما در بین فواید تاریخ، آنچه هنوز اهمیت خود را از دست نداده است توجه به جنبهٔ عملی و اخلاقی تجارب تاریخ است که هرچه بر میزان این گنجینه افزوده می‌شود فوایدی نیز که از آن حاصل تواند شد افزونی می‌گیرد.

ازینجاست که تاریخ را به علم ابدان ـ علم طب ـ تشبیه کرده‌اند از آنکه به تعبیر ابوالحسن بیهقی هیچ واقعه‌یی از خیر و شر نیست «که سانح گردد» و «نه در عهدگذشته مثل آن یا نزدیک بدان واقعه بوده باشد»؛ پس همچنانکه «اطباء از بیماریهای گذشتگان» دستورکار برای خویش می‌سازند اهل خبر نیز از حوادث گذشته سرمشق می‌گیرند و از «آنچه در عهدگذشته از آن احترازکرده باشند» احتراز کنند[۱]: این همان فایده‌یی است که یونانیها از تاریخ پراگماتیک[1] می‌جسته‌اند.

بعلاوه، این عبرت‌انگیزی تاریخ، نزد مسلمین ـ و نیز نزد کشیشان قرون وسطی ـ اهمیت خاص داشت. اخوان‌الصفا گویا فایدهٔ عمدهٔ تاریخ را همین بهره‌یی می‌شمردندکه زاهدان، عابدان، و مذکران از تأمل در آثار قرون‌گذشته و از نظر در احوال‌گذشتگان ممکن بود بدست آورند [۲]. سعدی خاطرنشان می‌کردکه ذکر «رستم و روئینه‌تن اسفندیار» که در «شهنامه‌ها» هست، برای آنست که تا خداوندان ملک بدانند، «کزبسی خلق است دنیا یادگار.» [۳] یک مورخ مصری گمان می‌کرد که تاریخ اگر جز تذکار همین نکته‌که «دنیا بقایی ندارد و در آن هیچ چیز چنانکه هست نمی‌ماند» فایدهٔ دیگری نمی‌داشت، همین فایده برای آن بسنده بود.[٤] در واقع تاریخ، نزد زاهدان و واعظان خدمتگزار دین بود و فایدهٔ عبرت‌انگیزی آن هم عاید حیات دینی می‌شد و بهمین سبب بودکه ابن‌الاثیر این نکته را از فواید اخروی تاریخ می‌شمرد[٥]. توجه به همین فایدهٔ اخروی بودکه تاریخ را از جهت وعظ و عبرت سودمند جلوه می‌داد. بسبب همین ارتباط با اغراض اهل وعظ و منبر بودکه در نزد بسیاری از قدماء فایدهٔ تاریخ بسیار محدود شمرده می‌شد و غالباً آن را بعنوان یک علم سودمند تلقی نمی‌کردند.

1. Pragmatikos (= Pragmatic)

تاریخ چه‌فایده دارد؟ همواره این سؤال برای هر پژوهشگر تاریخ باقی است. درست است‌که از تاریخ به‌همان آسانی‌که از علم طب می‌توان در عمل بهره یافت نمی‌توان استفاده برد اما اگر فایدهٔ هر چیز را از روی تأثیری‌که در زندگی دارد قیاس توان‌کرد، تاریخ چون نشان می‌دهدکه مردم پیش‌ازما چگونه زندگی می‌کرده‌اند این فایده را داردکه ما را در زندگی کمک می‌کند و راهنمایی. از جمله مخصوصاً برای جوانان این فایده را داردکه آنها را زودتر از معمول به‌سطح عصر خویش می‌رساند، پنجره‌ها را برروی آنها می‌گشاید، و به‌آنها اجازه می‌دهد تا عواملی راکه در جهان آنها حاکم بوده است و هنوز هست بهتر بشناسند؛ آنچه را درخور ترک و طردست از آنچه شایستهٔ حفظ و نگهداریست تمیز دهند. یک فایدهٔ عمدهٔ تاریخ بیشک همین است‌که به‌انسان کمک می‌کند تا خود را بشناسد، خود را از دیگران تمیز دهد و با مقایسه با احوال دیگران انگیزه‌ها و اسرار نهفتهٔ رفتار خویش را ـچنانکه هست‌وچنانکه‌بایدباشدـ دریابد. انسان، خواه‌وجود وی‌عبارت‌باشد از آنچه می‌اندیشد و خواه عبارت باشد از آنچه انجام می‌دهد، درضمن مطالعهٔ تاریخ و در طی بررسی احوال‌کسانی‌که اهل نظر یا اهل عمل بوده‌اند، بهتر می‌تواند رسالت خودرا ارزیابی‌کند ودرارتباط بادیگران حق‌خویش ومسؤولیت خویش‌را بشناسد. درینگونه مسائل‌آنچه دین‌یا اخلاق وعلم حقوق یا اقتصاد ممکن‌است به‌وی تعلیم‌دهند فقط نظری است؛ نمونهٔ واقعی عمل‌را فقط تاریخ‌به‌انسان یاد می‌دهد وتأمل دراحوال انسانهای‌گذشته. بعلاوه، تاریخ با آنچه در احوال نام‌آوران گذشته نقل می‌کند نه فقط تجربه‌های زنده برای مسائل زندگی در دسترس ما می‌گذارد بلکه دایرهٔ آشناییها و دایرهٔ آشنایان مارا نیز وسیعتر می‌کند، مارا باکسانی‌که قدرت وضعف آنها، حتی اگر بوسیلهٔ مورخ نیز عادلانه و درست توصیف نشده باشد، قابل تصور و حتی درخور تصدیق است روبرو می‌کند و از قدرت و ضعف آنها نمونه‌هایی ارائه می‌کندکه انسان می‌تواند از بررسی آنها آنچه را بایدکرد و آنچه را نبایدکرد آسانتر درک‌کند.

آیا تاریخ مثل هر نظام نظری و شاید بیش از هر نظام دیگر، انسان را از عمل‌که هدف زندگی است باز نمی‌دارد؟ بدون‌شک این‌کلام‌گوته[1] که می‌گوید من از هر آنچه بی‌آنکه فعالیتم را بیفزاید یا آن را مع‌الواسطه تحریک‌کند، فقط به‌من تعلیم

1. Gothe, J. W.

می‌دهد نفرت دارم، درخور آنست که مورد امعان نظرگردد. نیچه[1] که در سرآغاز بحث از سود و زیان تاریخ، این کلام‌گوته را تصدیق می‌کند، می‌گوید اگر تاریخ مورد حاجت هست برای کمک به‌زندگی وعمل است نه برای‌آنکه انسان را از زندگی و عمل باز دارد. مع هذا نیچه تصدیق داردکه تاریخ انسان را باکارهای بزرگ اعصار گذشته آشنا می‌کند، بساکه فعالیت آفرینندگی را درانسان برمی‌انگیزد و وی را به ادامهٔ سنتهای افتخارآمیزگذشته تشویق می‌نماید. تاریخ با ایجاد شوق و علاقه به چیزهای دور مربوط به‌گذشته، زمان حال را زیبایی می‌بخشد و بالاخره به‌انسان یاد می‌دهدکه هر چه‌گذشته است محکوم است به زوال، هر چه هم به‌وجود می‌آید ناچار روزی ناپدید خواهد شد. با تلقین این تصور، تاریخ در واقع به حیات کمک می‌کند وبه‌زمان حال. بدینگونه تاریخ تا آنجاکه خدمت به زندگی می‌کند سودمندیش را نمی‌توان انکارکرد. زیان‌وگزند آن وقتی آشکارمی‌شودکه آن را تبدیل‌کنند به علمی که هیچ تعلقی به زمان حاضر ندارد و در آن صورت از انسان موجودی خواهد ساخت‌که جز مجموعه‌یی از اطلاعات نیست: موجودی بیطرف، بی‌خاصیت و بی‌اثر. استغراق درتاریخ انسان را ممکن است حتی به‌جایی برساندکه خود را فقط به‌آموختن تاریخ مشغول می‌دارد و از ساختن تاریخ عاجز می‌یابد. چنین کسی در وجود خویش احساس ثبات و دوام ندارد، به خودش هم پای‌بند و معتقد نمی‌ماند و همهٔ عالم را یک سلسله نقطه‌های متحرک می‌یابدکه وجود وی در آن‌میان نامحسوس و مستهلک می‌گردد و وی حتی جرأت نمی‌کندکه انگشت خود را نیز در این غوغای تحرک و استمرار به‌حرکت درآورد. بعلاوه، عمل واقعی‌که تاریخ‌گزارش آنست، قبل از هر چیز احتیاج به‌فراموشی و حتی خود فراموشی دارد وکسی‌که نمی‌تواند خویشتن را ازگذشته برهاند، البته از عهدهٔ هیچگونه اقدام وعمل برنمی‌آید.کسی هم که می‌خواهد دنیا را جز از نظرگاه تاریخ احساس و ادراک نکند حال‌کسی را داردکه خویشتن را مجبورکند به‌ترک خواب- به‌بیخوابی دایم. در بیان این تشبیه‌کلام نیچه در واقع بطور شگفت‌انگیزی پایان فاجعه‌آمیز زندگی خود او را ـ‌که در فراموشی یک جنون حزن‌انگیز چند ساله تمام شد- تصور می‌کند. می‌گوید: «البته امکان آن هست‌که انسان بتواند بی‌آنکه تقریباً هیچ چیز را به‌خاطر بیاورد زندگی کند، حتی

1. Nietzsche, F.

همچون یک جانور، ممکن هست خوشبخت هم زندگی‌کند. اما این دیگر مطلقاً ناممکن است‌که انسان بدون فراموشی بتواند زندگی‌کند.»[۶] پایان عمر خود او که تقریباً دربیخودی بسر آمد، مصداق اینگونه «ملاحظات‌بی‌هنگام» بود. با اینهمه، نیچه با جزم و قاطعیتی‌که در خور لحن یک زرتشت واقعی است، خاطرنشان می‌کرد که افراط در تاریخ و تاریخ‌نگری، پر و بال عمل را که غالباً بر شور و هیجان عاری از عقل و احتیاط و بر فراموشی گذشته‌ها مبتنی است فرومی‌بندد. آنکه دایم به‌گذشته و حوادث رفته نظر دارد همیشه در شروع به‌اقدام و عمل تأخیر می‌کند و تنهاکسی دست به‌عمل می‌زندکه بی‌هیچ توجه به‌آنچه گذشته است، فرصت را اغتنام کند و بی‌دغدغهٔ راجع به‌گذشته وحال، آنچه رامصلحت وقت می‌داند انجام دهد. بدینگونه تاریخ ممکن است مرد عمل را از آنچه مصلحت وقت هست محجوب دارد، و قدرت ارادهٔ او را فلج سازد. این بیان نیچه در واقع گزاف‌گویی شاعرانه است چون کار مرد عمل‌فقط وقتی‌درخورستایش‌است‌ویامنشأی‌اثری‌قابل ملاحظه است‌که برتفکر و سنجش در سوابق و عواقب آن مبتنی باشد نه آنکه از یک شوق دیوانه‌وار و غیر منطقی برآید. در اینصورت، حتی مرد عمل راه کارخود را بوسیلهٔ تاریخ روشنتر و مطمئنتر خواهد یافت. چون صحبت از ایرادهایی شدکه بر تاریخ و حتی بر سودمندی آن وارد کرده‌اند اشاره‌یی به‌پاره‌یی ازین اقوال در اینجا شاید خالی از بعضی فواید نباشد. در اوایل جنگ جهانی دوم که محمد قزوینی- پیشرو محققان امروز ایران ـ بعد از سالها اقامت در اروپا به‌ایران بازگشته بود، وزارت معارف در صدد برآمد تا وی را به‌استادی دانشگاه تهران بگمارد و از معلومات وسیعی که در تاریخ اسلام داشت بهره‌یی به‌طالبان برساند. ازین رو از وی دعوت کرد به‌عنوان استاد تاریخ، در دانشکدهٔ علوم معقول و منقول‌که در آن سالها مرکز مطالعات اسلامی بود تاریخ اسلام تدریس‌کند. وقتی این مسأله در شورای دانشکده مطرح شد بعضی از استادان علوم معقول با تعجب و انکار پرسیدند مگر تاریخ هم علم است‌که استاد بخواهد؟ در واقع اعتقاد به آنکه تاریخ علم نیست هرگونه فایدهٔ دیگری را ـ در نظر اهل علم ـ از آن سلب می‌کرد. این طرز تلقی هم اختصاص به‌شرق ومسلمانان نداشت؛ حتی در قرون اخیر نیز در اروپا گه‌گاه بهمین چشم به‌تاریخ نگریسته‌اند. یک متفکر ایتالیایی بنام دلفیکوکتابی تصنیف کرده است به‌نام «اندیشه‌هایی در باب تاریخ،

عدم قطعیت، و بی‌فایدگی‌آن[1] این نکته، که بسیاری از حوادث تاریخ جز تکرار وقایع یا یک رشته تصادف و اتفاق به نظر نمی‌آید دستاویز عمده بوده است برای کسانی‌که اشتغال بدان راکاری دانسته‌اند بی‌فایده و ملال‌انگیز. دلفیکو خاطرنشان می‌کندکه موضوع تاریخ عبارت از حوادثی است‌که در زمانها و مکانهای گونه‌گون تکرار می‌شوند وهرگاه از تفاوتهای فردی و تفاوتهایی‌که ناشی از مقتضای محیط است آنچه را قدر مشترك بشمارست انتزاع کنند، اعمال انسانی جز تجلی و تعبیر نهاد و طبیعت واحد انسانی و غیر از تکرار مستمر یک رشته امور و اعمال معین و واحد چیزی نخواهد بود. بدینگونه دلفیکو برای تاریخ هیچ فایده‌یی قایل نیست و تاریخ راگویی در طبیعت انسان حل می‌کند که در واقع شناخت آن می‌بایست به‌عقیدهٔ وی فوایدی را هم که از تاریخ انتظار می‌رود عاید انسان‌کند ـ نه برعکس. رنسی یک متفکر دیگر ایتالیایی‌که البته در بین متفکران ایتالیا و در بین همهٔ متفکران یگانه نیست تاریخ را عبارت از یک سلسله تصادف و اتفاق می‌داندکه با رمان و قصه تفاوت زیادی ندارد. در حقیقت‌کسانی‌که فایدهٔ تاریخ را بکلی انکار می‌کنند، یا مثل دلفیکو تصور می‌کنند تاریخ چیزی جز تکرار یک‌سلسله وقایع معین و واحد چیزی نیست یا مثل رنسی‌گمان دارند تاریخ فقط یک رشته اتفاقات است‌که بین آنها پیوند علت و معلولی وجود ندارد وبنابراین در تاریخ دایم‌همه چیز تبدل می‌یابد و نمی‌توان از آن ضابطه و قاعده‌یی ساخت‌که قطعیت یا فایده‌یی افاده کند و پیداست‌که از مطالعهٔ یک سلسله حوادث‌که انتها ندارد و قابل پیش‌بینی هم نیست نمی‌توان توقع فایده‌یی داشت.[۷] نکتهٔ دیگری‌که تاریخ را بنام آن محکوم‌کرده‌اند یا لامحاله چیزی بکلی بی‌فایده انگاشته‌اند، مسألهٔ اخلاق است و مغایرت نتایج تاریخ با اخلاق. حتی پل والری[2] شاعر و متفکر معاصر فرانسوی، بی‌آنکه درین باب توجه به‌فواید تاریخ کند با تأسف خاطرنشان می‌کندکه تاریخ خطرناکترین فراورده‌یی است‌که کیمیای عقل انسانی فراهم آورده است. تاریخ ملتها را به‌رؤیاپروری می‌کشاند، جراحتهای کهنه‌شان را تیمار می‌دارد، آنها را در آرامشی‌که دارند شکنجه می‌دهد، آنها را به هذیان عظمت یا سرسام تعقیب وآزارمخالفان سوق می‌دهد، و ملتها را تلخ، مغرور،

1. Delfico, M., *Pensieri su la storia e l'incertezza ed inutilità' della medesima*, 1806. 2. Paul Valery

تحمل‌ناپذیر و پرمدعا می‌کند[۸]. کلام والری با تمام لطف بیان شاعرانه‌اش تازگی ندارد و تکرار اعتراض‌کسانی است‌که تاریخ را در خط سیری مخالف اخلاق می‌نگریسته‌اند. در حقیقت، حتی نیچه‌که اخلاق جاری را با شدت و خشونت انتقاد می‌کرد در نقد ارزش تاریخ از مفهوم اخلاق به‌عنوان سنگری بر ضد تاریخ استفاده کرد. وی نه فقط تاریخ را بعنوان امری‌که اشتغال بدان انسان را ازجسارت و اقدام که لازمهٔ عمل است باز می‌دارد، نقدکرد؛ بلکه مثل یک ستایشگر اخلاق ادعاکرد که اشتغال به‌تاریخ وقتی عادت ذهنی انسان شود و در وجدان نفوذکند در عمل تبدیل می‌شود به‌تحسین و ستایش دربست برای آنچه پیروزی و پیشرفت خوانده می‌شود و بدینگونه منجر به‌قبول و تسلیم بت‌پرستانه نسبت به‌تمام وقایعی می‌شود که روی داده است و با آنچه باید باشد تضاد بارز دارد. قول نیچه شاید از زبان یک ستایشگر اخلاق جاری معنی دیگر داشت اما بهرحال آنچه تاریخ درس می‌دهد غالباً با آنچه اخلاق تعلیم می‌دهد توافق ندارد. نه آیا ماکیاو لیسم[1] هم جز یک درس تاریخ نیست؟ تاریخ همیشه می‌گوید چنین و چنان شد و اخلاق همیشه تعلیم می‌دهد که باید چنین وچنان باشد؛ البته آنچه بگواهی تاریخ چنین وچنان شد اگر وقوع‌آن تا آن‌حدکه بعضی هواخواهان تاریخگرایی می‌گویند منطقی واجتناب‌ناپذیر بوده‌باشد دیگر به‌اینکه حق بود چنین وچنان می‌شد نمی‌توان ارزش نهاد. درینصورت تاریخ ورابطهٔ علیت‌که تاریخگرایان آن را تا سرحد آنچه«ضرورت تاریخ» می‌خوانند محقق شمرده‌اند، جایی برای اخلاق باقی نمی‌گذارد. بعلاوه، اخلاق‌گه‌گاه میل دارد مسؤولیت بحرانهای بزرگ، کشتارهای بزرگ وگمراهیهای بزرگ انسان‌را به‌گردن تاریخ بیندازد. بعد از جنگ معروف بین‌الملل یک نویسندهٔ نام‌آور اتریش- اشتفن- تسوایگ[2]- وقتی در اثر یک اتفاق، تاریخهایی راکه درکودکی بعنوان کتاب درسی خوانده بود ورق زد به‌وحشت افتاد و آنها را سراپا پر غلط وآکنده از غرض یافت. آنچه وی در آن روزهای بعد از جنگ وکشتار خاطرنشان‌کرد حاکی از مسؤولیت واقعی تاریخ‌بوددرین‌گونه‌بحرانها. درواقع کتابی که‌وی‌تاریخ‌راازآن آموخته‌بودچنان بود که به‌قول وی‌می‌بایست‌فقط‌این فکررا به‌جوانان القاءکرده‌باشدکه‌گویی تمام‌فعالیتهای عالم یک هدف داشته‌است - وآن‌نیز عبارتست از عظمت اتریش. نه آیا درکشور-

1. Machiavelisme 2. Stefan Zweig, *Geschichtschreibung von Morgen*

هایی‌که با اتریش بقول وی، بیش از دوازده ساعت با راه‌آهن وبیش‌از یک دوساعت با هواپیما فاصله نداشتند، کتابهای درسی کودکان در یک جهت «ملی» کاملا معکوس تنظیم شده بود تا به‌فرزندان فرانسه یا ایتالیا تعلیم دهدکه تاریخ تمام عالم فقط بخاطر میهن فرانسوی یاایتالیایی آنهاکارمی‌کند؟ اشتفن‌تسوایگ همین تاریخهای ملی را مسؤول غرورملی اقوام وملتهایی می‌یافت‌که ازکودکی یاد می‌گرفتند که میهن آنها بهترین میهنها، سربازانشان بهترین سربازها، سردارانشان رشیدترین سرداران بوده‌اند و در جریان تاریخ همیشه حق با آنها بوده است و دیگران درین باب همیشه بر خطا بوده‌اند. چنانکه وی همین تاریخها را مسؤول واقعی نشر این اندیشه می‌دیدکه گویی مهمترین چیز درعالم جنگ است وجنگ نه‌تنها مجازست بلکه وقتی نفع میهن در آن باشد اجتناب‌ناپذیر هم هست[۹]. اشتفن‌تسوایگ حق داشت قسمتی از مسؤولیت وگناه‌کشتار عظیم جنگ بین‌الملل را به‌گردن تاریخ بیندازد. نه آیا فن ترایچکه[1] مورخ معروف آلمان طی سالها، از ۱۸۷۴ تا ۱۸۹۶، دردانشگاه برلین دعوتگر جنگ بود و غالباً خاطرنشان می‌کردکه جنگ کاریست عادلانه و اخلاقی، چنانکه تحقق یک صلح پایدار نه‌فقط غیر ممکن است بلکه خلاف اخلاق نیزهست[۱۰]؟ با اینهمه، بدآموزی اینگونه تاریخنویسان متعهد رانمی‌توان‌گناه تاریخ ـبعنوان علم‌ـ شمرد. اگر تاریخ مغرضانه برای اخلاق وانسانیت زیان دارد، اخلاق و انسانیت برای تحقق اغراض خویش ممکن هست از تاریخ درست و از سرـ مشقهای آن نیزاستفاده‌کند، بعلاوه، توجه به‌تاریخ ودگرگونیهای‌آن، این فرصت را به‌انسان عرضه می‌کندکه از آنچه دیگران انجام داده‌اند درس بگیردـ و عبرت. این عبرت که قرآن هم در دنبال بعضی قصه‌ها، انسان را بدان دعوت می‌کند، و پیغمبر بموجب روایت مؤلف مروج‌الذهب صحف موسی را که تاریخ گذشتهٔ یهودست، عبارت از آن می‌داند، در نزد مسلمین ازقدیم فایدهٔ عمدهٔ تاریخ محسوب بوده است[۱۱] وازاینکه ابن‌خلدون تاریخ‌خود را کتاب‌العبر نام می‌نهد پیداست‌که تا چه‌حدبه‌تجربهٔ تاریخ‌اهمیت می‌دهد[۱۲]. ظاهرآنست‌که اهمیت تجربه درنزد مسلمین مبنی برین تصور باشدکه رویدادهای تاریخ اگر در جزئیات هم با یکدیگر اختلاف دارند، اسباب وموجبات آنها وتدابیری که برای برخورد با آنها می‌توان اتخاذکرد

1. Heinrich von Trieitschke

تفاوت چندانی ندارد و گذشتهٔ یک قوم و یک فرد برای قوم دیگر و فرد دیگر می‌تواند تجربه‌یی سودمند باشد. در واقع تاریخ تجربهٔ گذشته را به‌تجربهٔ کنونی ما می‌افزاید و زندگی ما را پرمایه‌تر می‌کند. اتکاء بر تجارب گذشته غالباً اخذ تصمیم را در زندگی روزانه آسان می‌کند. بارها وقتی با مشکلی مواجه شده‌ام به‌خاطر آورده‌ام که نظیر آن را خود من آزموده‌ام یا دیگران آن را بنحوی حل کرده‌اند. این نکته گه‌گاه مرا در اخذ تصمیم خاصی تشویق کرده است یا از اقدام به‌عکس‌العملی که بحکم تجربهٔ گذشته ناسودمند یامضر بوده است باز داشته است. همین نکته‌که انسان در زندگی روزانهٔ خویش خاطرات گذشته را می‌کاود، از آنمیان آنچه را لازم دارد بیرون می‌کشد، آنها را بهم می‌پیوندد و توجیه می‌کند کاری است‌که مورخ انجام می‌دهد و بدینگونه تاریخ بنوعی ناخودآگاه جزو زندگی انسان است و انسان در هر قدم و هر اقدام خویش از آن فایده‌یی می‌گیرد. بعلاوه قسمتی ازکار مورخ همان کاریست که در زندگی روزانه، در خانه و اداره، دایم تکرار می‌شود و از آن فایده می‌جویند: یادداشت کردن آنچه ممکن است ازفراموش‌کردن آن در زندگی روزانه اختلال پیش آید. تنها از طریق مبارزه با فراموشی ـ از طریق تاریخ و ضبط و نقل اسناد گذشته است ـ که نسلهای متوالی می‌توانند، به قول پاسکال، به‌شخص واحدی تبدیل شوندکه دایم مشغول فراگرفتن است و درحقیقت اقوام وحشی فقط کسانی هستندکه از گذشتهٔ خویش خبر ندارند ـ اقوام بی‌تاریخ.

در واقع آشنایی با تاریخ انسان را از بسیاری فریبهای حقارت آمیز، از بسیاری دلخوشیهای بیحاصل نگه می‌دارد، و نگاه انسان را، آن مایه قدرت تعمق می‌بخشدکه در ورای حوادث، آنجاکه چشم عادی چیزی نمی‌بیند، نفوذکند و زندگی محدود و کوتاه خویش را ـ از طریق تاریخ ـ با زندگی گذشتگان، با زندگی دراز گذشتهٔ انسانیت پیوند دهد وآن را عمیقتر وپرمعنی‌ترکند. بدینگونه، با یادآوری اشتباههای بزرگ گذشته، با تذکار جنایتها وبدبختیهای گذشتگان، تاریخ می‌تواند انسانیت را از تکرارآنها ولااقل ازاینکه باعمد واختیار خویش به‌نظایرآنها دچارآید بازدارد. بعلاوه، هرکس ـ هرحرفه‌ایی‌که دارد ـ می‌تواند ازتاریخ برای توسعه وتکمیل کارخویش استفاده‌کند. ازاین حیث تاریخ مثل روانشناسی است‌که طبیب و مهندس، مدیر وتاجر، کارگروکارفرما هریک با بهره‌یی‌که ازآن دارند می‌توانند در

کار خویش توفیق بیشتر بدست آورند. با اینهمه، درآنچه به‌کارهای عمومی، مدنی، و مخصوصاً به‌آنچه «مدیریت» می‌خوانند مربوط می‌شود، تأثیروفایدهٔ تاریخ بیشترست. از جمله درحرفهٔ روزنامه‌نگاری، در دادگاهها، ونیز درکارهای مربوط به‌سیاست، تاریخ می‌تواند مایه‌یی باشد برای توفیق بیشتر. کسانی که جنگ دوم جهانی رابخاطر دارند، شایدگزارش سرنویل هندرسن،[1] سفیربریتانیا درآلمان نازی راخوانده باشند ـ که موسوم است به‌شکست یک مأموریت. درحقیقت آنچه سبب شد این سفیربریتانیا در مذاکرات و فعالیتهای خویش مواجه با شکست شود تا حدی بی‌اطلاعی او بود از تاریخ و حوادث آلمان. این سفیر ساده‌لوح پنداشته بود مطالعهٔ سطحی و عجولانهٔ نبرد من اثر هیتلر[2] برای آشنایی او با آنچه قبل از جنگ در آلمان نازی می‌گذشت کفایت خواهدکرد. عبث نیست‌که بعضی مورخان معاصر خاطرنشان کرده‌اندکه آشنایی با واقعیت جریانات ممکن بود از توسعه یا وقوع جنگ دوم جهانی در آن سالها جلوگیری‌کند. آیا وینستون‌چرچیل[3] که خود تا حدی مورخ بود در طی همین جنگ از آشنایی با تاریخ وسیله‌یی برای تأمین‌کامیابیهای سیاسی نیافت؟ لااقل تجربهٔ نویل چمبرلین[4] که بعلت بیخبری از تاریخ می‌پنداشت انگلستان می‌تواند با آلمان نازی‌کنار بیاید نشان می‌دهدکه در سیاست بدون آشنایی با تاریخ، واقع‌بینی غیرممکن است. این‌آشنایی با تاریخ راحتی فرمانروایان قدیم غالباً بچشم ضرورت می‌دیده‌اند. معاویه، مؤسس‌خلافت اموی، بموجب روایات، همه‌شب قسمتی‌از اوقات خود را صرف شنیدن روایات تاریخ می‌کرد[۱۳]. بعدها غالباً گفته می‌شدکه علم‌نسب واخبارکه تاریخ در نزد قدما همین بود، از علوم پادشاهان و صاحب‌نظران است، جز نفوس شریف بدان نمی‌گراید، وجز عقول سخیف از آن ابا نمی‌کند[۱٤]. حتی چنگیز وتیمور، چنانکه اخبار آنها نشان می‌دهد به‌روایات تاریخ و تجارب گذشتگان اهمیت بسیار می‌داده‌اند. ولتر به‌اهمیت همین تجارب و عبرتها نظر دارد، که می‌گوید: «مطالعهٔ تاریخ را از بین ببرید، تا در فرانسه با سن‌بارتلمی‌ها[5] مواجه شوید و در انگلستان باکرامول‌ها.»[6] [۱۵]

از فواید تاریخ، لذت‌انگیزی آنست و ابوالحسن بیهقی از روی دقت و

1. Sir Neville Henderson, *Failure of a Mission; Berlin 1937-1939*, New York, 1940.
2. Hitler, A., *Mein Kampf*, 1925–27.
3. W. Churchill
4. Chamberlain, N.
5. Saint - Barthelmy
6. Cromwell, o.

تجربه به‌ما می‌گویدکه علم تواریخ علمی لذیذست[۱۶] آیا این لذتهای تاریخ از آنگونه هست‌که خود بتواند فایده‌یی محسوب شود؟ در حقیقت شاید هیچ لذتی نیست‌که یکسره از هر فایده‌یی خالی باشد وگر چند آن فایده فقط عبارت باشد از ایجاد انصراف از آنچه مایهٔ تألم است. در مورد تاریخ می‌توان گفت آشنایی با آن تمام آنچه‌را پیرامون انسان هست معنی وجاذبهٔ دیگرمی‌بخشد وهمین نکته است‌که زندگی مورخ را ازلذتهایی بی‌نام سرشارمی‌کند. حتی درآداب ورسوم رایج زندگی روزانه و در خرافات و عقاید کودکانهٔ جاری روزگار خویش مورخ وقتی با چشم کنجکاو می‌نگرد لذت دریافت گذشته‌های جاندار، لذت مستغرق شدن درلحظه های نزدیک به شروع یک تاریخ‌را درک می‌کند. نه‌فقط کوچه وشهرودیارهمه‌با مورخ سخن‌می‌گوید و او را در نشئهٔ گذشته‌ها فرو می‌برد بلکه حتی یک خرابه، یک قبرستان، و یک صخره هم با روح مورخ نجوا دارد. در ویرانه‌های تخت‌جمشید هنوز سایه‌های انسانهای‌گذشته راکه در دنیای هخامنشیها آرزوها و هیجانهاشان را گوئیا حتی دغدغهٔ مرگ هم نمی‌توانست مهارکند باز می‌توان یافت و صدای نبض وحشتزدهٔ شهروندان را که از اندیشهٔ حضور پر هیبت «شاهنشاه پارس» فکر و شعور خود را نیز مثل نفس در حبس وحشت می‌یافته‌اند می‌توان شنید. نه‌آیا مشاهدهٔ بقایای طاق فروریختهٔ مداین در بحتری شاعر عرب که پدران او مسؤول انهدام آن‌کاخ با عظمت بوده‌اند تقریباً همان تأثرات عبرت‌آمیز را القاءکردکه چند قرن بعد از او در خاقانی شاعر ایرانی نیزکه شاید پدرانش در بنای آن‌کاخ بعنوان درودگرکار یا بیگاری انجام داده‌اند، برانگیخت؟در واقع بحتری‌که درشعرعربی او را نظیر فرخی سیستانی در شعر فارسی خوانده‌اند در قصیدهٔ خویش می‌کوشد با دیدارکاخ درهم ریختهٔ ساسانیان برآن فر و شکوه از دست رفته دلسوزی‌کند و چون در ویرانی کاخ نشانها می‌یابد از آن عظمت شگفت‌انگیزکه هنوز در زیر پنجهٔ ویرانگر روزگار از خود مقاومت نشان می‌دهد شایسته چنان می‌بیندکه با اشک خویش‌گرد و غبار آن را بشوید و سرشکهایی راکه یکچند پنهان می‌داشت از روی شوق بدامان آن بریزد. چنانکه خاقانی نیزکه قرنها بعد از وی، از راه دجله منزل به‌مداین می‌کند از ایوان ویرانهٔ کاخ خسروان، آئینهٔ عبرت می‌سازد و بیاد آن شکوه و عظمت بربادرفته می‌کوشد تا از چشم خویش یک دجلهٔ دیگر جاری‌کند. توارد اندیشهٔ اخلاقی در

وحدت احساس دو شاعر جلوهٔ جالبی دارد.[۱۷] وقتی من کاخ کرملین را که روزگاری دراز تجاوز و خشونت غیر انسانی خداوندان آن، درگاه تزار را مایهٔ وحشت و خشم ایران و ایرانیان کرده بود، در یک غروب تابستانی مسکو مشاهده کردم تمام بیهودگی پندارهای تجاوزجویان تاریخ را در بارهٔ شکوه و جلال فریبنده و بی‌دوام حیات انسانی در یک لحظه از نظر گذرانیدم. این اندیشه‌یی سوزان، انتقامجویانه، و آکنده از تسلی بود که تمام لذت یک تجربهٔ تاریخی را در وجود من سر داد. آیا جسم سیاه مومیائی یک فرعون مصر را در موزه‌یی ندیده‌اید که در فاصلهٔ قرنهای درازی که پیکر دیریه روز او را از روزگار ما جدا می‌دارد، خود برتمام این پندارها و غرورهای بربادرفتهٔ خویش لبخند استهزاء دارد؟ تجربهٔ قبرستان شاید خالصترین فلسفه‌های تاریخ را به‌انسان ظلوم وجهول تلقین تواندکرد. درین میعادگاه نهائی انسان، کیست که نتواند حاصل تمام جنب و جوشهای تاریخ انسانیت را در مفهوم واقعی «پوچ» و آنچه درکتاب جامعهٔ تورات «باطل اباطیل» خوانده شده است بازیابد؟

تماشای یک قبرستان نه‌فقط عبرت و تأثر دارد، گه‌گاه مایهٔ الهام مورخ نیز هست. تمام اینگونه آثار گذشته در عین حال مدارك مادی تاریخ بشمارند و در خاطر کسانی که ذوق و وجدان تاریخی دارند تأثیر می‌گذارد. ماکسیم گورکی در یک داستان کوتاه خویش، بمناسبت، خاطرنشان می‌کند که در زیر هر سنگ قبر یک تاریخ کامل هست. نکته این است که مشاهدهٔ سنگ قبر و قبرستان احساس گذشته را در انسان برمی‌انگیزد و احساس گذشته است که انسان را به‌قلمرو تاریخ می‌کشاند. وقتی من کودك بودم در خارج شهر ما ـ بروجرد ـ چیزی مثل یک گورستان متروك بود که مکرر در رفت و آمد به‌ده گذرگاه ما می‌شد. سنگهای کبود که تیغه‌هاشان از خاك بیرون آمده بود منظره‌یی غریب به‌این گورستان می‌داد. نمی‌دانم در آن سالهای کودکی از که شنیده بودم که آنجا گورستان شهداست: گورستان عربهایی که در دنبالهٔ جنگ نهاوند درین حدود آمده بودند و بردست ایرانیان کشته شده بودند. بعدها هر وقت از آنجا می‌گذشتم، در بارهٔ آمدن عربها به‌ایران، در بارهٔ شکست نهاوند، و در بارهٔ مقاومت سختی که می‌بایست ایرانیها در برابر بیگانگان کرده باشند فکر می‌کردم. مقاومت نومیدانه‌یی راکه مردم بی‌سلاح یا بی‌دفاع درمقابل این یک مشت بیگانه‌یی که اسلحهٔ عمدهٔ خود آنها نیز چیزی جز معده‌یی طلبکار و ایمانی راسخ نبود می‌بایست در آن

روزهای بعد از شکست نهاوند درین نواحی از خود نشان داده باشند با تمام آنچه از وحشت، نومیدی، و قهرمانی در آن هست، پیش چشم مجسم می‌کردم و اشباح عربهایی راکه درین نقطه از باقی لشکر اسلام جدا مانده بوده‌اندو بدست مردمی‌که تمام وجودشان بر ضد آنان مجهز بوده است به‌گور رفته بوده‌اند در میان چکاکاك نیزه وشمشیر درحرکت می‌دیدم. آیا از تأثیرهمین منظره بود که مکرر هر جا فرصت یافته‌ام درآنچه راجع به‌تاریخ ایران نوشته‌ام صحنه‌های این جنگها را تصویر کرده‌ام؟ توجه به‌گورستان، به‌خرابه‌های متروك، و به‌آنچه در شهر ما از گذشته‌های دور باقی مانده بود بی‌شك از چیزهایی بود که مرا به‌دنیای تاریخ می‌کشانید. شاید امروز مضحك بنظر بیاید اما اشخاص دیگر هم بوده‌اندکه پیش از این از همین دالان گورستان وارد سرزمین تاریخ شده‌اند. ژول میشله[1]، مورخ فرانسوی هم‌که در ۱۸۶۹ صحبت ازخاطرات کودکی خویش می‌کرد، تأثیری راکه اقامت در مجاورت گورستان پرلاشز[2] دروی‌کرده بود ازاسباب توجه خود به‌تاریخ می‌یافت[۱۸]. بدون شك‌تاریخ، زندگی‌است یا تمدید زندگی است در بُعد گذشتهٔ آن. معهذا، این‌مثال قبرستان راکه دربارهٔ آن ذکرکردم نباید فقط یك نوع تجربهٔ شخصی یا مورد تصادفی تلقی‌کرد. من خود دراین نکته انعکاس رابطه‌یی راکه بین تاریخ و مرگ هست، می‌یابم. آیا این نیزکه پاره‌یی تاریخهای مهم یونان و رم در دنبال جنگهای مدیك و پونیك تألیف شد وپاره‌یی تواریخ معروف ایران بعد از فاجعهٔ مغول و تاتار بوجود آمد یك انعکاس دیگر ازین ارتباط بین تاریخ با احساس تزلزل و مرگ نیست؟ در دنبال انقلاب فرانسه و جنگهای ناپلئون هم آنچه تاریخنویسی رمانتیك و ضد رمانتیك را ترویج‌کرد بوی خون و باروت و جنگ بود و قصهٔ مرگ و انهدام که هدیهٔ عمدهٔ این جنگها بشمار می‌آمد. دو جنگ جهانی‌که قرن حاضر باکابوس آزاردهندهٔ آنها کشمکشی طولانی داشت تاریخ را پناهگاه تخیل‌های بیمارگونه‌کرد و حتی در پایان جنگ دوم، در دنبال هذیان مرگ‌آلود «هیروشیما» و «ناکازاکی» یونسکو هم تاریخ را یك پناهگاه مطمئن اخلاقی پنداشت و دست به‌نشر یك دوره تاریخ انسانی زد. گه گاه می‌پندارم‌که حتی آنچه در ادوار آسایش و سکون هم بوسیلهٔ

1. Michelet, J. 2. Père - Lachaise

مورخان بزرگ بقلم آمد تحت تأثیر یک دغدغهٔ مرگ و تزلزل بود و گویی ناشی می‌شد از شوق و علاقهٔ انسانها به‌اینکه مثل فائوست گوته در یک لحظهٔ سرمستی آرزوکنند چرخ زمان لمحه‌یی چند درنگ‌کند و این اوقات دیریاب جلال و صفا هرچه ممکن است دیرپاتر باشند ـ و دورتر از صدمهٔ مرگ و زوال. بدینگونه تأثیر قبرستان رمزیست از تأثیر انکارناپذیری‌که مرگ دارد، در توجه‌دادن انسان به‌تاریخ. گویی در برخورد با مرگ، با هر آنچه تصور مرگ و زوال را القاء می‌کند، بیش ازهر وقت دیگر انسان متوجه تاریخ می‌شود ومی‌کوشد تا پیله‌یی از تاریخ‌گرد وجود خویش‌بتند تا درحفاظ پوستهٔ سخت و درخشان آن خویشتن‌را بی‌گزند وجاودانه تصور کند. با اینهمه، اگر مرگ و زوال غالباً انسان را متوجه تاریخ می‌کند تاریخ همواره نشان حیات است نه‌نشان مرگ. نشان آنست‌که انسان درین دنیا زیسته است و بوده است و هست نه‌نشان آنکه مرده است و تسلیم مرگ ونابودی شده است. منشأ توجه انسان به‌تاریخ هرچه باشد مورخ مخصوصاً بیشتر باید توجه به‌این نکته‌کندکه انسانها چطور زیسته‌اند نه‌اینکه چطور مرده‌اند. در هر حال آنچه روح انسان امروز را بسوی تاریخ می‌کشاند دیگر اندیشهٔ «رستاخیز گذشته‌ها» نیست علاقه به‌درک مفهوم زمان و دغدغه در باب سرنوشت انسانی است. عبث نیست‌که تیبورمند ـ از بهترین شناسندگان واقعیات زمان ما ـ کتابی نوشت تحت عنوان نگاه‌هایی به‌تاریخ فردا[1]. زیرا تاریخ امروز دیگر تنها حدیث دیروز نیست، حدیث دوام واستمرارست ـ و حدیث فردا.

حتی در طی نیم‌قرن اخیر مفهوم تاریخ جلوهٔ دیگری یافته است و نفوذ روشهای جدید علوم انسانی آن را از اشتغال به‌مسائل «ماوراء» منصرف‌کرده است و به‌توجیه احوال و موارد موجودکشانیده. تصوری‌که در گذشته از جریان تاریخ در اذهان بود، آن را بمنزلهٔ رودی عظیم و خروشان قلمداد می‌کردکه از بستری به بستر دیگر می‌غلطد و مورخ از اینکه به‌سرچشمه‌اش راه پیدا کند یا ازکرانهٔ آسوده‌یی به‌جریان آن بنگرد لذت می‌برد، اکنون جای‌خود را به‌تصور دریایی داده است‌که انسان ـ مورخ و غیر مورخ ـ در آن دست و پا می‌زند و تمام مجاهدتی که برای شناخت آن می‌کند بدان قصدست‌که شاید بتواند برای خود خط سیر آسوده‌یی

1. Tibor Mende, Regards sur L'histoire de Demain, 1954

بیابدکه از آن به‌ساحل توان رسید. با اینهمه نه‌این خط سیر و این ساحل را می‌شناسد و نه بیم غرق شدن، وی را از حرکت باز می‌دارد. در چنین دریایی امواج بر روی امواج می‌غلطد، طبقه بر روی دوش فرد درست می‌شود، جامعه بر روی دوش طبقه بوجود می‌آید، خودآگاه و ناخودآگاه بهم در می‌آمیزد وگذشته و آینده بهم پیوسته می‌ماند. بدینگونه تاریخ، در مفهوم امروزی آن، یک زندگی است نه زندگی طبقه یا ملت خاص بلکه زندگی تمام انسانیت با یکدیگر پیوند ناگسستنی دارد و شاید دیگر نتوان عناصر و اجزاء آن را از هم جداکرد. وقتی تاریخ با زندگی پیوند یابد البته جاذبهٔ زندگی را دارد و احساس و شعور انسان به‌تاریخ نوعی شوق و هیجان نهفته است به‌زندگی، به‌زندگی انسانی‌که از محدودیت زندگی قومی، نژادی و مذهبی برتراست. این رابطهٔ با زندگی‌که از تاریخ پیله‌یی می‌سازد برای مقابلهٔ با مرگ، مخصوصاً وقتی خواننده را به‌اوج لذت می‌رساندکه بیان مورخ مثل بیان یک هنرمند تخیل‌انگیز باشد یا واقعیت را در وجود خواننده تبدیل به‌تخیل‌کند. در همچو موردیست‌که خوانندهٔ تاریخ‌ممکن‌است‌بقول امرسون[1] به‌تناوب رومی‌یاترک، راهب یا سلطان، شهید یا دژخیم شود[۱۹]. حتی‌خوانندهٔ تاریخ ممکن‌است ازتفاهم با تجربهٔ تاریخی، خویشتن را با اسپارتاکوس[2] درکنار بردگان بیابد، با میرابو[3] در انقلاب فرانسه شرکت کند، با کالیس‌تنس بر خودپسندیهای ایزدمآبانهٔ اسکندر خنده زند، با کورش اسیران یهود وکاهنان مردوک هردو را در نورتسامح خویش غرقه یابد، با بروتوس[4] حتی قیصر را نیز قربانی آزادی و وطن سازد، در هر قانون تازه، در هر نهضت عام، در هر انقلاب قهرمانی مرحله‌یی دیگر از توسعهٔ وجدان انسانیت را در وجود خویش تجربه‌کند ودر واقع اگر این گذشته‌ها را با واقعیتی ازتجربه‌های نفسانی خویش پیوند نزند مشکل بتوان تصورکردکه ازتاریخ چیز درستی درک‌کرده باشد. تا وقتی انسان نتواند لحظه‌های بزرگ تاریخ را در وجود خویش تجربه‌کند، و از هواهای عطرآگین قله‌های انسانیت نفس بکشد لذت تاریخ راکه پرتنوع‌ترین چشم‌انداز زندگی را به‌انسان عرضه تواندکرد، نمی‌تواند ادراک‌کند.

در بین لذتهای تاریخ می‌توان آن لذت را یادکردکه آشنایی با تاریخ در ضمن مطالعهٔ شعر و ادب به‌انسان عرضه می‌کند. در واقع از شعر و ادب تمتعی‌که برای

1. Emerson, Ralph Waldo 2. Spartacus 3. Mirabeau 4. Brutus

مورخ حاصل می‌شود بمراتب عمیقتر و پر دامنه‌تر از تمتعی است که مردم عادی ممکن است از مطالعهٔ شعر و ادب بدست آورند. آشنایی با تاریخ این آثار، با سوابق آنها، و با زندگی و محیط نویسندگان آنها ما را به‌سرچشمهٔ الهام آنها رهنمون می‌شود وگویی تا حدی در لذت خلق و ابداع آنها با نویسندگانشان شریک می‌سازد. آیا گه‌گاه آشنایی با تاریخ ـ تاریخ حادثه‌یی که مایهٔ الهام اثری بوده است ـ سبب نمی‌شود که حتی یک قطعهٔ موسیقی بهتر ادراک شود؟ درست است که لذت و تمتع از موسیقی در حقیقت امری مستقل است و کمتر به‌آنچه خارج از دنیای موسیقی است ارتباط دارد؛ اما بی‌شک اثر هر آهنگساز چیزی از احوال عصر او یا خود او را منعکس می‌کند و آشنایی با این احوال افقهای تازه‌یی در ادراک می‌گشاید. بعضی آثار ادبی هست که التذاذ واقعی از آنها تا حدی موقوف آشنایی با تاریخ است. چنانکه تعدادی نمایشنامه‌های شکسپیر[1]، راسین[2]، کرنی[3]، شیلر[4] و دیگران بدون شناخت احوال واقعی اشخاص و قهرمانان آنها لذت ادبی کافی نمی‌بخشد ـ و این لذتی است که فقط از تاریخ ممکن است به‌ادیب و منتقد عاید گردد. بعلاوه خواندن کتابهای تاریخ، بیوگرافیها، و قصه‌های تاریخی لذتی از نوع لذت مسافرت در سرزمینهای ناشناخته دارد. افقهای تازه، آداب و رسوم تازه، روحیات و اخلاق تازه‌یی که درین مسافرتها کشف می‌شود ذوق تنوع‌جویی انسان را ارضاء می‌کند و در عین حال وی را در مقابل محدودیت‌جوییهای خویش مجهز می‌کند و به‌مقاومت وا می‌دارد. اما مسافرت برای کسی لذت واقعی دارد که در طی سیاحت خویش به‌تماشای بناهای رفیع و دریافت روزهای رسمی و باشکوه اکتفا نکند بلکه بامردم کوی و بازار بنشیند، در مجالس و محافل عامه نفوذ کند، روزهای عادی و یکنواخت زندگی مردم را درک کند و با زبان و بیان آنها آشنایی بیابد. کسی هم که می‌خواهد احوال گذشتهٔ انسان را درک کند باید ـ چنانکه مکالی[5] (۱۸۵۹ـ۱۸۰۰) مورخ مشهور انگلیسی خاطرنشان می‌کند ـ همین قاعده را بکار برد. خود او در حقیقت به‌پیروی از همین قاعده بود که توانست تاریخ خود را از لذتبخشترین کتابهای تاریخ کند. در بین فواید و لذتهایی که از تاریخ حاصل می‌شود بدون شک تأثیر اخلاقی را نباید کم اهمیت تلقی

1. Shakespear, w. 2. Racine, J. 3. Corneille, P. 4. Schiller, F.
5. Macaulay, Th. B.

کرد. نه‌فقط بخاطر آنکه بقول فون رانکه[1] (۱۸۸۶-۱۷۹۵) انسان را با قهرمانان گذشته رویاروی می‌کند، روح وی را تصفیه می‌کند، و به‌وی کمک می‌کند تا درهر چیز، زندگی را یک‌بار دیگر احساس وتجربه نماید بلکه ازآن روی‌که بقول لرد- آکتن[2] (۱۹۰۲-۱۸۳٤) وجدان انسان را توسعه می‌دهد،کمال می‌بخشد و مجهز می‌کند و حتی اگر تاریخ چیزی هم جز یک رشته سفاهت و جنایت نباشد به‌انسان یاد می‌دهدکه نسبت باین مایه ضعفها وپستی‌های انسان همدردی و تسامحی‌که درخور انسانیت است داشته باشد.[۲۰]

مجردترین و خالصترین لذتی‌که از تاریخ حاصل می‌شود یک نوع تجربهٔ عرفانی است: وجدان وحدت و استمرار. تاریخ انسانیت شاید بحقیقت چیزی جز همین وحدت و استمرار نیست. در واقع تاریخ به‌ما می‌آموزدکه زندگی‌ما به‌زندگی تمام افراد جامعه و قوم ما ارتباط دارد، زندگی جامعه و قوم ما نیز با زندگی جوامع و اقوام دیگر پیوسته است چنانکه زندگی تمام اقوام و جوامع انسانی با رشته‌یی نامرئی به‌همدیگر وابسته است. این‌است‌آن وجدان وحدت‌که شعور به‌آن انسان را از تألم و دغدغهٔ تنهایی بیرون می‌آورد و نشان می‌دهدکه زندگی ساده‌ترین فرد انسانی نیز در انزوا و خلأ مطلق نیست و حتی حیات انسانیت نیز با هستی تمام‌کائنات اتصال دارد- و یکپارچه است. بعلاوه این اتصال فرد با تمام دنیای انسانیت تنها محدود به دنیای حاضر- به‌زمان جاری- هم نیست؛ با دنیای گذشته و با آنچه در آینده خواهد بود نیز پیوند اتصال دارد و این استمرار امریست‌که وجدان آن نشان می‌دهدکه وجود انسان معنی وهدف دارد وحتی مرگ افراد آن را به‌پایان نمی‌رساند. اینجاست‌که تاریخ دلهرهٔ «پوچی» راکه سارتر وکامو آنهمه باکابوس آن درگیرند، زایل می‌کند ولذتبخشی این‌وجدان وحدت واستمرار از اینجاست که تألم ودلهرهٔتنهایی و پوچی‌را از بین می‌برد. بدینگونه، نسلهای مختلف در پی هم می‌آید وانسان بی‌آنکه بتواند خودرا از چنبرهٔ این استمرار بیرون بکشد درمیان امواج‌مستمر حیات‌که از ازل تا به‌ابد بی‌وقفه راه خود را طی می‌کند ومی‌غلطد و می‌پوید، پیش می‌رود وخود را با یک‌یک امواج و باتمام دریای هستی متصل و مرتبط‌می‌یابد. آیا این یک‌تجربهٔ عرفانی نیست‌که در آن سرانجام مشروط به‌مطلق می‌پیوندد ومحدود به‌نامحدود؟

1. Von Ranke 2. Lord Acton

۲ تاریخ و اسطوره

ارسطو تاریخ را از آن جهت‌که با واقعیات جزئی وبا اموری‌که بعقیدهٔ وی در آنها «محتمل» بودن ضرورنیست سروکار دارد ازشعر که سروکارش با واقعیات‌کلی وبا امور«محتمل» هست فروترمی‌شمرد وشعررا ازتاریخ فیلسوفانه‌ترمی‌خواند. آیا تاریخ مثل آئینه است‌که عالم را چنانکه هست یاخودچنانکه‌تعقر وتحدب آئینه‌اقتضا دارد منعکس می‌کند ویا آنکه مثل ترازوست وبایدحساب اشخاص وکردارهاشان را نگه دارد و در مورد هریک از جهت قیمت اخلاقی یا اجتماعی آن ارزیابی‌کند؟ در باب این مسأله‌که آنچه امروز فلسفهٔ تاریخ می‌خوانند اهتمام نومیدانه‌یی برای حل آنست ظاهراً جوابی‌که ارسطو داده است یک مشاجرهٔ تاریخی‌را بوجود آورده است درباب ماهیت تاریخ و هدف آن. اینکه ارسطو تاریخ را فروتر از شعر می‌شمرد خود حاکی است از آنکه دانای یونان این مجموعهٔ روایات را که از مشهورات و مظنونات و نظایر این قضایا ترکیب می‌شد و در زمان وی تاریخ در حقیقت چیزی جز آن نبود، نمی‌توانست در شمار علم و حکمت درآورد ـ و حتی نه در ردیف قیاسات شعری. این طرز قضاوت بدبینانه در باب تاریخ، مدتها همچنان مثل یک میراث کهن برای فلاسفه ماند. حتی در دورهٔ دکارت‌که تاریخ خیلی ازحدود ابتدایی قبل از ارسطو گذشته بود این طرزفکر در خاطر وی رسوخ داشت. این پدر فلسفهٔ جدید اروپا، که در رسالهٔ گفتار در روش[1]، آگاهی بر وقایع مهم تاریخی را مایهٔ بلندی طبع و پرورش قوهٔ تعقل در آدمی می‌دید در عین حال تاریخ را مثل افسانه‌ها امری می‌دانست‌که انس با آن بسیاری از امور را که ممتنع است ممکن بنظر می‌آورد وچون مورخان حوادث را مهمتر یا حقیرتر از آنچه هست جلوه می‌دهند تا مردم را به

1. Descartes, *Discours de la Methode*,. 1637

خواندن آنها راغب سازند، «هرکس امثال و شواهد تاریخ را سرمشق سازدکارش به‌دیوانگی کسانی منجرخواهد شدکه از قهرمانان و عیاران افسانه‌ها سرمشق می‌گیرند.»[۱] یک تن از ستایشگران و دوستداران مالبرانش[1] (۱۷۱۵-۱۶۳۸) نقل می‌کند که حکیم در حق وی علاقه‌یی داشت اما وقتی یک‌بار وی را در ضمن مطالعهٔ تاریخ توسیدیدس[2] غافلگیر کردوی بکلی ازچشمش افتاد.[۲] بااینهمه با تکامل تاریخنویسی اندک اندک در این بدبینی نسبت به‌تاریخ تعدیل حاصل شد حتی یک فیلسوف و نقاد عصر ما، بندتوکروچه[3] (۱۹۵۲-۱۸۶۶) تاریخ را عین فلسفه دانست و مدعی شدکه هر فیلسوف در عین حال مورخ است و هر مورخ هم فیلسوف. کروچه تاریخ را بعنوان فلسفهٔ متحرک تلقی‌کرد و حتی این قول را پذیرفت که تاریخ را باید فلاسفه بنویسند. در هرصورت مباحثاتی‌که بعداز ارسطو درباب تاریخ پیش‌آمد غالباً درین باب بود که تاریخ آیا علم است یا فلسفه، شعرست یا حقیقت، هدف دارد یا ازهرگونه هدف خالی است واین گفت وگوها بودکه سرانجام منجر به‌پیدایش فلسفهٔ تاریخ شد- بمعنی اعم.

معهذا ارتباط تاریخ با شعرکه ارسطو در فن شعر مطرح‌کرد حاکی از قدیمترین تصوری است که عامهٔ یونانیان در باب ماهیت تاریخ داشته‌اند-قرابت آن با شعر و ادب. اینکه ارسطو اساس شعر را عبارت از قصه می‌داند، نشان می‌دهدکه مراد حکیم مناسبت بین تاریخ است با قصه. این قرابت چنان است‌که در ادبیات قدیم ما نیز گه‌گاه بین روایات تاریخ با قصه سرمویی بیش فاصله نیست. تواریخ و قصص در بعضی مجموعه‌های قدیم تاریخ ایران درکنار هم ذکر شده‌اند: مجمل‌التواریخ والقصص. در قرآن آنچه از احوال پیغمبران و اقوام گذشته ازباب عبرت وتذکره آمده است «قصص» خوانده شده است اما همهٔ آنها در نزد عامهٔ مسلمین ازمقولهٔ تاریخ بشمارست. در شاهنامه نیز آنچه بعنوان «داستان» ازگفتهٔ «دهقان» یا «موبد» یاد می‌شود گه‌گاه در نزد شاعر مفهوم تاریخ دارد- روایات واقعی. در تفاوت این دو مفهوم بیان ولتر معروف است و ظرافت نیشخندهای او را دارد. می‌گوید تاریخ قصه‌یی است‌که بعنوان حقیقت روایت می‌شود درصورتیکه قصه تاریخی است‌که آن را بعنوان دروغ نقل می‌کنند. حتی شاید با قدری مبالغه در

1. Malebranche, N. 2. Thucydides 3. Benedetto Croce

تبیین این کلام، بتوان گفت تاریخ رمانی است که قهرمانانش وجود واقعی دارند در صورتیکه رمان تاریخی است که قهرمانان آن اشخاص فرضی هستند. اینکه تاریخ و قصه راگه‌گاه به‌یک لفظ بیان می‌کنند از همین جاست. آیا ژان‌پل‌سارتر نظر بهمین مفهوم واحد تاریخ و قصه ندارد که یک جا در داستان معروف غثیان[1] خویش می‌نویسد: انسان همیشه ناقل قصه است‌ودر میان قصهٔ خود ودیگران زندگی می‌کند؟

در حقیقت هیچ چیز مثل طبیعت‌که همه جا انسان را احاطه کرده است و مثل «گذشته» که چون سایه همه‌جا وی را دنبال می‌کند، کنجکاوی انسان را تحریک نمی‌کند. انسان درهیچ‌یک از ادوار تکامل‌خویش نتوانسته است نسبت به‌این دوامر که باحیات‌او ارتباط‌قطعی دارد بی‌اعتنا بماند. همین‌تماس‌دائم‌با حیات‌انسان سبب شده است‌که تاریخ با شعرو ادب هم ـکه ماده یا صورت‌قصه است‌و بهرحال صادقترین تعبیر حیات انسانی‌است‌ـ چنان ارتباط پیداکندکه ارزش عینی و علمی آن هنوز هم مورد بحث و تأمل‌باشد. در واقع سنخیت‌بین‌مادهٔ تاریخ ومادهٔ شعر، بقدریست که ژان‌ژاك‌روسو[2] با مبالغهٔ شاعرانه‌یی‌که لحن ظرافت دارد دربارهٔ آن می‌گوید: «تاریخ عبارت ازآن است‌که از بین چندین دروغ آن راکه به‌حقیقت نزدیکترست برگزینند.» آیا همین‌بیان خود حاکی ازگرایش طبیعی تاریخ به‌حقیقت نیست؟

اگر با وجودکامیابیهایی‌که امروز تاریخ بعنوان علم در شناخت‌گذشتهٔ انسان حاصل‌کرده است هنوز در باب ارزش و حدود آن و حتی در باب شیوهٔ تحقیق و تألیف آن جای بحث هست البته تا حدی ناشی ازین نکته است‌که انسان تقریباً در تمام حیات تاریخی خویش، از تاریخ غالباً این انتظار را داشته است‌که هم حس کنجکاوی او را ارضاء کند وهم در آنچه به‌زمان حاضر و آینده تعلق دارد وی را هدایت‌کند. بعلاوه بعضی طبایع نیز هستند‌ـ وبوده‌اند‌ـکه در تاریخ یک نوع انصراف خاطر می‌جویند و دوست دارند مورخ آنها را از حیات ملال‌انگیز حاضرشان به گریزگاه ایمن و تماشایی قصه‌ها راه نماید. یک‌مورخ ایرانی‌ـ هندو شاه نخجوانی‌ـ آنجاکه فواید تاریخ را بر می‌شمرد این نکته را بدین‌گونه بیان می‌کندکه تواریخ در حقیقت اسمارند و اسمار مرد را مشغول می‌گرداند تا از غمها ساعتی خلاصی یابد

1. Sartre, J-p., *La Nausée*, 1942. 2. Roussean, J. J.

و از نامرادیها برآساید[۳]. این طرز تلقی از تاریخ ـ که برای آن هدف تفریح قائل شده‌اند ـ همانست که پولیبیوس[1] مورخ معروف نظیر آنرا در نزد مورخان گذشته‌یی که داستان فتوحات هانیبال را با آب و تاب شاعرانه نقل کرده‌اند بشدت انتقاد می‌کند و آن را درخور مورخ نمی‌داند. به‌عقیدهٔ وی، هدف مورخ نباید مثل هدف شاعر و درام‌نویس تخیل‌انگیزی و ایجاد احساس باشد، باید غرض وی تعلیم حقیقت باشد و بس.[٤] در هرحال تاریخ از قدیم‌گاه یک آئینه عبرت تلقی می‌شده است وگاه یک ترازوی معیارسنجی. در واقع تا حدی همین توقع‌هایی‌که انسان از تاریخ داشته است در تاریخ یک نوع خودآگاهی بوجود آورده است که غیر از جستجوی روشهای مطمئن در تاریخنویسی، نیز منتهی شده است به‌بررسی غایت و معنی حوادث تاریخی ـ فلسفهٔ تاریخ.

آنچه ارسطو در باب تفاوت بین شعر و تاریخ بیان می‌کند نکته‌ایست که نقادان و حکماء بعد از وی از سیسرو[2] وکنتیلین[3] گرفته تا حکماء وشارحان عهد رنسانس[4] همان را ملاك تفاوت بین کارشاعر وکارمورخ نهاده‌اند. معهذاتفاوت عمدهٔ بین کارشاعر ومورخ را از دیدگاه ارسطو باید مخصوصاً درکتاب اخلاق نقوماخس جست. درین‌کتاب ارسطو بمناسبت بحث خاطرنشان می‌کندکه هنر سروکارش با ساختن است در صورتیکه سروکار علم با دانستن است ـ از طریق اصل و ضابطه. این‌گفتهٔ ارسطو نشان می‌دهدکه تاریخ چون با ساختن سرو کار ندارد نزد او به‌مقولهٔ هنر تعلق ندارد چنانکه در واقع ،مسائل مربوط به‌تاریخ از مقولهٔ مسایل مربوط به‌شناخت است ـ اما شناخت جزئیات. این نیزکه در فن شعر، ارسطوشعر را فلسفی‌تر از تاریخ می‌داند مربوط به‌همین پندار اوست ـ یعنی اینکه در نظر او شناخت در تاریخ منحصرست به‌جزئیات و افراد.

بعلاوه در بین تراژدیهایی‌که شاعران قدیم یونان ساخته بودند ارسطو آنها راکه برقصه‌های خیالی اما «محتمل» مبتنی بود از آنهاکه براساس تاریخ و سرگذشت خاندانهای قدیم ساخته‌اند و اگرچه آن قصه‌ها مبنی بر تاریخ است لیکن نه‌محتمل هست و نه باورکردنی، معقولتر و فیلسوفانه‌تر می‌یافت. این نکته ضمناً نشان می‌دهد که تاریخ نه‌فقط در نزد هومیروس بلکه نزد تراژدی‌نویسان هم ماده‌یی بوده است

1. Polybius 2. Cicero 3. Quintlian 4. Renaissance

KASHMIR UNIVERSITY
Iqbal Library
Acc. No. 226258

برای شعر ودرام. هرچند آنچه از تاریخ وارد شعر می‌شده است در واقع نه واقعیات تاریخ بلکه فقط عناصری بوده است که بیشتر از آنکه «واقعی» باشند «محتمل» بوده‌اند. این امر البته بهیچوجه اختصاص به‌یونان ندارد چنانکه فقط تا آغاز قرن حاضر، در ادبیات انگلیسی بیشتر ازیکصد وپنجاه نمایشنامهٔ مشهور بود مبتنی بر تاریخ ـ تا چه رسد به‌قرن حاضر ویا به‌رمانس[1] وانواع دیگر شعر. نکتهٔ دیگری که درین باب توجه‌کردنی است این است که اساطیر راجع به‌خدایان و پهلوانان کهن نیزکه در نزد غالب اقوام جهان مادهٔ شعر و حماسه است در هنگام پیدایش، و نزد اولین کسانی‌که آنها را نقل‌کرده‌اند اختراع صرف نبوده‌اند ـ و ناچار هسته‌یی از حقیقت داشته‌اند. جامباتیستاویکو[2] (۱۶۶۸ـ۱۷۴۴) حکیم ایتالیایی که درین باب بررسی جالبی‌کرده است می‌گوید چون انسانهای بدوی قوهٔ ابداع و ابتکارشان محدود بوده است پس این‌گونه اساطیر را از خود نساخته‌اند و این روایات آنها می‌بایست در اصل عبارت بوده باشد از «روایات راست و جدی» که بعدها دستخوش دستکاریهایی شده است. چنانکه اساطیر قدیم یونانی در ابتدا ظاهراً روایات درست بوده است اما وقتی به‌هومیروس رسیده است دیگر ازکثرت‌مبالغه وکذب باور ـ نکردنی بوده است. هرچند این بیان ویکو خالی از ایراد نیست، رابطه‌یی راکه وی بین اساطیر و تاریخ بیان می‌کند نمی‌توان محل تردید یافت و قاعدهٔ معروف عامیانهٔ «یک‌کلاغ چهل کلاغ» می‌تواند این‌دعوی را توجیه‌کند ـ و تأیید. بهرحال در دوره‌یی که انسان هنوز عظیمترین ماشین تمدن‌ـ خط وکتابت ـ را اختراع نکرده بود اگر به‌ضبط وقایع علاقه‌یی می‌یافت ناچار آن را به‌حافظه می‌سپرد و دربین جوامع امی مثل اعراب جاهلی انساب و ایام‌که در واقع تاریخ اعراب جاهلی بود فقط مستند به‌روایات شفاهی بود ـ دهان به‌دهان. درین نوع نقل که سنن شفاهی است همیشه آفت فراموشی، بیدقتی وشتابزدگی در نقل هم هست‌که وقتی براغراض شخصی، تسلیم به خیالها ی قصه‌سرایان ورعایت قدرت مراجع[3] افزوده آید نحوهٔ تکوین «اساطیر» را از «واقعیات تاریخ» توجیه تواند کرد. درینصورت خلاف انتظار نیست که تمام اقوام عالم تاریخ خود را بیش وکم ازاساطیر شروع کرده‌اند وحتی تاریخ امروز انسانیت نیز ـ علیرغم پژوهشها وجستجوهایی‌که دراسناد ومدارك شده است ـ

1. Romances 2. Giambattista vico 3. Authorities

بازجز ازمیان ظلمت وابهام زندگی‌های دور بیرون نمی‌آید.

در حقیقت، اساطیر چنان با تاریخ آمیختنی است‌که حتی در دوران تاریخ احوال‌کسانی چون اسکندر، شارلمانی، سلطان محمود، شاه عباس، وناپلئون گه‌گاه درروایات عامه درون هاله‌یی ازاساطیر فرو می‌رود. شناخت اساطیر از تاریخ در ادوار قبل از تاریخ البته دشوارترست اما قسمتی ازاسباب وعلل پیدایش اساطیر را در ادوار تاریخ نیز می‌توان معاینه یافت. اساطیر درواقع یک سلسله روایات است‌که بعنوان سنن حفظ ونقل می‌شوند. با قصه‌های عادی هم تفاوتشان در این است‌که راویان، آنها را برخلاف قصه‌های عادی راست می‌پندارند و گویی‌گمان راویان قدیم آنها برین است‌که آنچه در آن روایات هست واقعاً روی داده است وهمین نکته است‌که آنها را بیشتر در مقولهٔ روایات تاریخی وارد می‌کند ـ تا مقولهٔ قصه، تمثیل یا رمز. بعلاوه بیشتر آنها به‌این مقصود به‌وجود می‌آیندکه حادثه‌یی، اعتقادی، یا رسمی را توجیه‌کنند وازینجاست خاصیت توجیهی[1] اساطیر. درحقیقت اساطیر از همین لحاظ با ادیان بدوی، با آداب ومناسک دینی، وبا تواریخ قومی ارتباط پیدا می‌کنند. نه فقط ممکن است قسمتی از خرافات وعقاید عامیانه بقایایی از بعضی اساطیر باشد بلکه هم قسمتی از آراء فلسفی قدما براساطیر مبتنی بوده است هم تواریخ قومی وملی دربین بیشتر اقوام جهان آمیخته با اینگونه اساطیرست. دریونان باستان یک رشته اساطیر درباب خدایان نقل می‌شدکه تاریخ قوم نیز در بعضی موارد با آنها مربوط بود. حتی تاریخنویسی یونانی از اهل سیسیل ـنامش یوهمروس[2]ـ که در قرن سوم قبل از میلاد می‌زیست‌کتابی بنام تاریخ مقدس نوشت ومدعی شدکه این خدایان یونان باستان در اصل فرمانروایان و پهلوانان بوده‌اندکه چون‌کارهایی قهرمانی وشگرف انجام داده‌اند در اذهان عامه، جنبهٔ خدایی یافته‌اند. این دعوی‌که امروزهم در شناخت اساطیر تا اندازه‌یی هنوز مقبول است ارتباط بسیار نزدیک اساطیر و تاریخ را نشان می‌دهد. البته در پاره‌یی موارد تفکیک تاریخ از اساطیر مشکل است وملاك آن شاید برحسب طرز فکر ودرجهٔ تکامل اقوام ونسلها تفاوت دارد. بعلاوه، وجود عناصر اساطیری دریک روایت ممکن هست قبول آن روایت را بعنوان تاریخ مشکوك‌کند اما همیشه

1. Aetiological Character   2. Euhemerus

نمی‌توان این امر را دستاویز نفی ورد یک روایت‌کرد. چون آنچه «محتمل» هست وآنچه محتمل نیست، در بسیاری از روایات قدیم ممکن هست هردونوع از یک گونه اسناد مأخوذ باشد. از عهد نو افلاطونیان یونان، وحتی پیش ازآن، بعضی کسان‌کوشیده‌اند تا اساطیر را تـأویل‌کنند ـ تأویل به‌رموز. اما این توجیه رمزی غالباً بیش ازآن خیال‌انگیز، شاعرانه، وفردی است‌که آن را در تاریخ بتوان قبول کرد. شباهت اساطیر پاره‌یی اقوام بحدی است‌که دربعضی موارد مورخ رابه‌حیرت وامی‌دارد. شک نیست‌که این همانندیها را همیشه نمی‌توان حاکی ازوجود یک مأخذ مشترك بین اقوام تلقی‌کرد؛ در بعضی موارد ناشی است از وحدت طرز معیشت وفکر، وازاینکه اقوام مختلف‌که با یکدیگر هیچ‌گونه رابطه‌یی هم نداشته‌اند تحت تأثیر اوضاع واحوال مشابه ودر مراحل همانند تکامل، اساطیر بیش وکم مشابه بوجود آورده‌اند. البته این شباهت وقتی در اساطیر اقوام شرق نزدیک یا اقوام اروپایی به‌چشم می‌خورد آن را می‌توان از نفوذ مستقیم یا از عکس‌العمل ناشی دانست اما وقتی شباهت بین اساطیر اقوامی است‌که بین آنها بقدر مسافت بین یونان واقیانوسیه اختلاف هست تصور نفوذ مستقیم یا عکس‌العمل منتفی است. بعلاوه در اساطیر قوم واحد هم‌گه‌گاه بعضی عناصر با یکدیگر آمیخته است‌که نمی‌توانند تعلق به‌دورهٔ واحدی ازتکامل آن قوم داشته باشند. درینصورت ممکن هست‌که یک قوم در دوره‌یی از ادوار تکامل خویش چیزی از اساطیر مربوط به‌دورانهای قدیمتر تکامل خویش یا مربوط به‌یک قوم فراموش شده را اخذ وحفظ کرده باشدکه بهرحال با سبک معیشت وطرز فکر دوره‌یی‌که اساطیر بدان تعلق دارد بکلی متفاوت است. چنانکه در اساطیر راجع به‌کیکاوس ـ بدانگونه که در شاهنامه آمده است ـ شاید بعضی عناصر از افسانه‌های نمرود وبخت‌النصر یا عناصری از احوال‌کمبوجیهٔ هخامنشی بهم آمیخته باشد. این آمیختگی عناصر ناهمجنس‌گونه‌گون در یک اسطورهٔ واحد نه فقط استفادهٔ مورخ را از اساطیر دشوار می‌کند بلکه در کار شناخت اساطیر نیز دشواریها بوجود می‌آورد. در بعضی موارد مشکل آنست‌که معلوم شود آیا خدایان‌کهن در اساطیر تبدیل به موجود انسانی شده‌اند یا انسانهای قهرمان در اذهان راویان اساطیر رنگ خدایی‌گرفته‌اند. این همان مسأله‌یی است که یوهمروس بخاطر آن‌کوشید حتی درمورد زئوس ـ خدای خدایان یونان ـ به‌یک

اصل انسانی قائل شود. جالب آنست‌که درمورد وجود عیسی مسیح هم درین زمینه شک وتردیدی اظهار شده است. ازجمله بعضی ازمحققان‌که وجود تاریخی عیسی را محل تردید یافته‌اند، مدعی شده‌اندکه عیسی وجودی است روحانی‌که هرگز حیات مادی وجسمانی نداشته است ودرواقع خدایی بوده است‌که ساده‌دلی وخوش‌باوری پرهیزگارانهٔ پرستندگانش تدریجاً وی را جنبهٔ انسانی داده است[۵]. برخی دیگر، هم درنقد مجموع روایات راجع به عیسی به‌این نتیجه رسیده‌اندکه وی یک انسان، یک داعی وواعظ ویک پیغمبر انقلابگر یهودی بوده است‌که خواسته است بیاری خداوند، رومیان را از فلسطین براند ودرآنجا ملکوت تازه‌یی برپا کند ورومیان نیز به‌دستیاری ورهنمایی جهودان محافظه‌کار وی را بازداشته‌اندوچنانکه رسم آنها بوده است بدار آویخته‌اند اما بعدها در اساطیر رایج نزد پیروان خویش این انسان واقعی تدریجاً تبدیل به‌خدا شده است. این مسأله، نشان می‌دهدکه درآنچه با مفهوم خدا وخدایان ارتباط دارد مورخ حتی در ادوار تاریخ با دشواریهای بسیار روبروست. با اینهمه، اساطیر مخصوصاً درآنچه به‌آغاز تاریخ اقوام مربوط است نقش وتأثیری‌پیچیده‌تر دارد. وجود انواع اساطیر، سپیده‌دم تمام تاریخ انسانیت را ابرآلودکرده است وحتی تیرگی وابهام آن هنوز هم درافق تاریخ باقی است. شاید توقع داشته باشید برای تمام اساطیر انسانی یک توجیه‌کامل وجامع عرضه شود. این غیرممکن است. قطع نظر ازدعویهای جاهلانه وبی‌حجت‌که ازروی تعصب‌گه‌گاه اظهار می‌شود ازاساطیر تاکنون هیچ توجیه جامعی‌که مورد قبول بیشترینهٔ صاحبنظران باشدظاهراًعرضه‌نشده‌است. نه‌توجیهی راکه‌مکتب‌زبانشناسی‌ماکس مولر[1] به‌کار بسته است به‌این عنوان می‌توان پذیرفت نه‌آنچه را مکتب روانشناسی فروید[2] ویونگ[3] درین مورد قابل توجه یافته‌اند می‌توان ازنظرگاه مورخ به‌درستی قابل اعتماد یافت. بعضی محققان‌کوشیده‌اند تامثل مانهارت[4] وتیلور[5] اساطیر را برمبنای اطلاعات ناشی از مردم‌شناسی تفسیرکنند، وحتی‌بعضی نیزدرین‌میان خواسته‌اند اساطیر تمام اقوام عالم را به‌وسیلهٔ تصورات مربوط‌به‌پدیده‌های طبیعت توجیه نمایند. اما این‌گونه توجیه‌ها نیز-که بیشتر نظر به‌بیان ارتباط اساطیر با لوازم نژادودین اقوام یا به‌تبیین اسباب وجهات همانندی اساطیر دربین اقوام مختلف عالم دارد- غالباً چیزی جز

1. Max Müller   2, Freud, s.   3. Jung   4. Mannhardt   5. Tylor

یک توجیه محدودکوته‌نظرانه عرضه نکرده است ودرواقع مکتب طبیعت‌گرایی تقریباً تنها به‌این نتیجه منتهی شده است‌که‌گویا تمام اساطیر درآخرین تحلیل برمی‌گردند به‌قصه‌های مربوط به‌اجرام سماوی ـ مخصوصاً ماه. با اینهمه، اگر یک توجیه جامع وکامل نمی‌توان درباب اساطیر عرضه‌کرد وجود آن را مخصوصاً در عقاید عامه، دربین تمام اقوام انسانی می‌توان محقق شمرد. درواقع تمام ادیان عالم- ازادیان بدوی‌گرفته تا ادیان الهی- درتخیل عامه، وسیله‌یی یافته‌اند برای ابداع اساطیر.گویی تصورات مربوط به‌وجود خدایان، ارواح، ودنیای نامحسوس درقالب اساطیر ازهرقالب دیگر بهتر مجال بیان دارد. دربابل قدیم‌که تعداد خدایان قوم به‌بیش از شصت‌هزار هم رسید نیروی تخیل مردم اساطیری پرمایه به‌وجود آوردکه شاید پاره‌یی ازخرافات امروز دنیای‌ما ازآن الهام‌گرفته باشد. دربین این سلسلهٔ طولانی اساطیر قصهٔ آفرینش، تصویر شاعرانه‌یی می‌دهد ازکشمکش بین نظم وبی‌نظمی: درآن هرج ومرج دوران قبل ازآفرینش، دریک اقیانوس پریشانی، تیامات[1] ماده خدای بی‌نظمی می‌کوشید تا سلطنت خود را بسط دهد. مردوک‌که دریک‌کشمکش خدایانه اوراکشت، دوپاره‌اش‌کرد وازدوپارهٔ او زمین وآسمان را آفرید. آیا این قصهٔ مردوک وتیامات رمزی ازیک نزاع ابدی است بین بی‌نظمی و نظم‌که سرانجام به‌پیروزی نظم منتهی می‌شود؟ دراساطیر هندی یک قصهٔ بسیار شاعرانه داستان برهماست‌که حیات‌کائنات بسته به‌نفس اوست‌که چون برمی‌آید سرچشمهٔ حیات است وچون فرومی‌رود مایهٔ ممات. اساطیری هست‌که مربوط به‌قهرمانان انسانی است چنانکه افسانهٔ فریدون درایران، وداستان «رموس و رمولوس»[2] در رم ازینگونه است. اساطیر دیگر هست‌که ارتباط با اجرام آسمانی، ماه وخورشید، داردچنانکه‌افسانهٔ‌مصریان‌قدیم درباب رَع که‌درون یک‌قایق از دریای فلک می‌گذرد مربوط است به‌خورشید؛ ونیز ازهمین‌گونه است داستان بابلیها در باب تموزکه خواهرش عشتار شیفته‌اش‌گشت ووقتی وی مرد به‌دنبال اوحتی به‌دوزخ رفت واقامت اجباری این خدای عشق در دوزخ چنان احوال زمین را آشفته‌کردکه خدایان ناچار تموز را به‌وی بازدادند. بدینگونه درآنچه محقق امروز مرگ و رستاخیز سالانهٔ زمین را مجسم می‌بیند بابلیها ضمناً نشان می‌دادندکه همواره غلبهٔ

1. Tiamat 2. Romus and Romulus

نهائی تعلق دارد به عشق. اساطیر یونان ورم با تمدن وفرهنگ امروز انسانی ـ شرق وغرب ـ آن اندازه آمیخته است که شاید به‌ذکر نمونه‌هایی از آن، درینجا حاجت ندارم. اساطیر روی‌هم‌رفته کشف وادراك بدوی انسان را ـ از وجودی که برتر از اوست وبا او ودنیای پیرامون او ارتباط نگسستنی دارد ـ به‌صورت قصه وافسانه بیان می‌کند. ازینجاست که در اساطیر، گذشته از انعکاس نوع تلقی انسان بدوی نسبت به‌رویدادهای طبیعت اعتقاد به‌دنیای نامحسوس ـ دنیای ارواح واشباح و خدایان ـ نیز تجلی دارد. درست است که این مجموعهٔ عقاید تاحدی ناشی از جهالت انسان نسبت به‌حقیقت و واقعیت رویدادهای طبیعت هست اما تجربهٔ مورخ نشان می‌دهد که برخلاف انتظار بعضی فلاسفهٔ مادی آشنایی با تفسیر درست پدیده‌های طبیعت هم نمی‌تواند خرافات ناشی از آن را از طبایع ریشه‌کن سازد. وقتی در میدان سرخ مسکو صف‌های طولانی جوانان وپیران زایر را دیدم که با شوق واخلاص مؤمنانه در زیر آفتاب سوزان تابستان ساعت‌ها ایستاده‌اند و انتظار نوبتی را می‌کشند که با همراهان خویش قبر لنین را زیارت کنند به‌دوستی که با من همراه بود یادآوری کردم که این شور وشوق در نزد منکران بقای روح آن اندازه مخلصانه، عرفان‌آلود، وحتی هیجان‌آمیز است که شاید می‌توانست اینها را اگر به‌بقای روح معتقد بودند به زیارت قبور قدیسان واولیاء مسیحی ازمسکو به‌اورشلیم نیز ببرد ـ مثل روسهای عهد تزار. درواقع گویی ماده‌گرایی محض هنوز بقدری ازاعماق وجدان انسان دور مانده است که حتی هنوزکسانی که وجود روح وبقای آن را نیز تصور نمی‌کنند در نهانخانهٔ ضمیر خود به‌چیزی ازین عقاید پایبند مانده‌اند وبزرگداشت لنین راگویی فرصتی مغتنم برای‌تحقق تمنیات نهفتهٔ «روح گرایی» خویش می‌شمارند. از دیدگاه مورخ، اساطیر دیرینه تدریجاً درطی قرون با خرافات دیگر که غالباً مولود خود آنهاست بهم می‌آمیزد ومجموعهٔ متحرك ومتغیری را به‌وجود می‌آورد که قسمت عمده‌یی از دنیای ناخودآگاه ضمیر انسان امروز را تشکیل می‌دهد وآن را بهیچوجه نمی‌توان درتمام اشکال وصورتهای گونه‌گون آن نفی کرد. اگر درگذشته رئیس یك قبیلهٔ وحشی وقتی می‌خواست پیامی به‌دنیای مردگان فرستد مضمون آن را درگوش غلام خویش می‌گفت و اورا فی‌الفور گردن می‌زد وچون دنبالهٔ پیغام را چندی بعد به‌خاطر می‌آورد آن را نیز بایك مقتول دیگر ارسال می‌کرد[۶] امروز دراروپا

وامریکا مجامع اسپریتوالیستها هست با ارتباط رمزی با عالم ارواح‌که‌گاه حتی اذهان بسیار روشن را نیز به‌قبول وتسلیم وامی‌دارد. اگر تجلیل خر عیسی‌که در ادبیات ما موجب آنهمه نیش وطعنه درحق صلیبی‌ها شده است در قرون وسطی حتی در فرانسه گه‌گاه مایهٔ تفریح‌کلیسا می‌شد[۷] وبهرحال نادر بود، در روزگار ما تجلیل ازهرآنچه به‌گذشته ـ به‌قدیسان یا گنهکاران ـ تعلق دارد به‌عنوان علاقه به‌هنر باقی است واینهمه هست تا نشان دهدکه اساطیر وشوقی‌که انسان به‌پرستش آن دارد هرگز بکلی ازذهن انسان ریشه‌کن نمی‌شود فقط به‌اقتضای زمانه رنگ خود را عوض می‌کند وهرشکل آن جوابگوی تقاضای تازه‌یی است. درست است‌که قسمتی ازآنچه در جوامع امروزی لایزال، مقدس، وعاری ازملامت شمرده می‌شود از جهت تاریخ شاید جز رشد وتوسعهٔ بقایای مرده‌ریگ اساطیرنباشد اما این سابقه، کمتر سبب شده است‌که انسان امروز در اعجاب وعلاقه‌یی‌که نسبت به‌این امور دارد تنها به‌استناد همین سابقه دچار تزلزل وتردید شده باشد. مفهوم قومیت وتصور مربوط به‌سرزمین پدری روشنگر این دعویست. این هردو تصور درجامعهٔ امروز ارزش اخلاقی عالی یافته‌اند ومخصوصاً درهنگام بحرانهای سخت تقریباً به‌عنوان عالی‌ترین مقدسات انسانی میلیونها قربانی از پرستندگان خویش طلب می‌کنند. با اینهمه اصل آنها تقریباً درنزد تمام اقوام جهان از اساطیر مربوط به‌پرستش زمین، پرستش نیاگان، یا پرستش توتم[1] باید پیدا شده باشد. خدای زمین نه فقط نزد هندوان، یونانی‌ها، توتون[2]ها وسلت[3]ها پرستش می‌شد حتی بومیهای امریکای شمالی نیز زمین را به‌عنوان مادر خوبی‌که همه چیز از جانب اوست پرستش می‌کردند وقوم آزتک[4] زمین را مادری تصویر می‌کردند ـ با پستانهای متعدد. آیا اساطیر قدیم سامی‌که اصل انسان را ازخاک می‌داند حاکی ازآنست‌که زمین نزد بعضی ازین اقوام مثل یک توتم تلقی می‌شده است؟بعید نیست. اندیشه قهرمان‌پرستی هم ـ که تاریخ ملی اقوام جهان را رنگ حماسه می‌دهد ـ غالباً از اساطیر مایه می‌گیرد واز فکر پرستش اجداد. تأثیر اساطیر درین مورد تاحدی است که حتی از شکست واقعی ملتها نیز می‌تواند چیزی بسازدکه برای آنها مایهٔ تسلیت باشد وحتی مایهٔ غرور. ازهمین‌جاست که حتی فاتحان بیگانه نزد قوم مغلوب رنگ خودی می‌گیرند ـ وگاه

1. Totem 2. Teutons 3. Celts 4. Aztecs

رنگ خدایی. کمبوجیه، پادشاه هخامنشی پارس را که مصر به‌دست او فتح شد مصریان چنانکه هرودوت نقل می‌کند نوادهٔ یک فرعون مصر خواندند. چنانکه ایرانیان هم بعد از غلبهٔ اسکندر برای وی نسب کیانی ساختند. حتی یونانیها نیز در دوره‌یی که هنوز ماجرای سالامین وماراتون پیش نیامده بود وهنوز هیچ چیز مثل نام ایران مایهٔ وحشت وخضوع آنها نمی‌شد قوم پارس را به‌پرسه- فرزند زئوس- منسوب می‌کردند[۸]. بدینگونه فکر قهرمان‌پرستی که هنوز درآنچه مربوط به‌دین یا قومیت است از اسباب عمدهٔ تحریک احساسات انسانی است نیز اصل خود را به‌دنیای اساطیر، به‌دنیای پرستش ارواح واجداد مدیون است. فکر قومیت هم‌که مبنی برتصور اشتراك دراصل ونژادست اگر درنزد بعضی اقوام مربوط به‌تصور کانون خانواده وپرستش اجدادست در نزد پاره‌یی دیگر ممکن است یادگاری از تصور اشتراك در توتم باشد که خود به‌قول بعضی روانشناسان رمزیست از پدر. درواقع حتی قلمرو اخلاق‌که مقدس‌ترین عرصهٔ روابط انسانی است نیز از تأثیر حیات توتمی وآنچه محرمات آن است -تابو- برکنار نیست. چنانکه روی‌هم‌رفته دین به‌معنی عام کلمه - ونه به‌آن معنی‌که شامل ادیان الهی است- نیز هرچه باشد به‌همین قلمرو توتم ارتباط دارد وبدینگونه هرآنچه مقدس ولایزال است چنان مقهور حکم تکامل به‌نظر می‌آیدکه مورخ با توجه به‌این سیرضروری وابدی عالم تقریباً هیچ اصلی راکه ثابت و بی‌تغییر باشد نمی‌یابد، جز اصل تکامل را. گمان دارم حالا می‌توانم دوباره به‌آنچه درباب تفاوت بین شعر وتاریخ بیان‌کردم برگردم. درواقع چون تمام آنچه به‌قلمرو اساطیر تعلق دارد ازآنجاکه با حیات انسانی مربوط است به‌قلمرو تاریخ نیز تعلق تواند داشت؛ هیچ خط مرزی نمی‌تواند دنیای تاریخ را به‌کلی از دنیای اسطوره -دنیای شعر- جداکند. شك نیست‌که تاریخ، با نفوذ در دنیای اساطیر وخرافات انسانی خود را از چهار چوبهٔ محدود تعریف‌کلاسیك خویش بیرون‌کشیده است. درواقع در مکتب ارسطو امر محتمل آنست‌که هیچ چیز ناساز بی‌معنی وبیهوده درآن نباشدکه مانع قبول آن شود. چنانکه اگرقبولش نیزحاجت به‌دلیل واثبات داشته باشد باری درخود آن، چیزی‌که قبول آن را غیرممکن‌کند نتوان یافت. البته بنای شعر- یا قصه‌یی‌که مضمون شعرست ودربیان ارسطو شعر نمی‌تواند ازآن خالی باشد- برامر محتمل است درصورتیکه تاریخ آنگونه‌که در عهد ارسطو

متداول بوده است، خود را به‌آنچه ـ برحسب روایت مآخذ ـ روی داده است قانع می‌کند وکارندارد‌که دراصل روایت چیزی هست‌که قبولش را مانع آید یا نه؟ با اینهمه، مواردی هم هست‌که حقیقت واقع با آنچه محتمل وحقیقت‌نماست هیچ شباهت ندارد. بعلاوه امر محتمل وغیرمحتمل هم لااقل درآنچه به‌روایات تاریخی مربوط است تاحدی نسبی است. چنانکه آنچه برای یک نسل از مورخان وراویان محتمل محسوب می‌شود وقتی می‌رسد‌که برای نسلهای بعد از او غیرمحتمل می‌نماید وآنچه درنظر یک نسل ـبا طرز تلقی خاص آن‌ـ غیرمحتمل جلوه می‌کند بساکه نسل دیگرـچون با طرز دیگری آن را تلقی می‌کندـ درآن هیچ‌چیز غیرمحتمل نیابد. درینصورت، آن تاریخ که ازلحاظ فلسفی ازشعر فروترست فقط ازآن‌گونه است‌که درچهارچوبهٔ ذکر وقایع محدود بماند ـدور از هرگونه توجیه وتفسیر انسانی. ورنه تاریخ، بدانگونه‌که شور وشوق زمانهٔ ما طلب می‌کند، خود تاحدی یک نوع فلسفه است. نه آیا تاریخ وفلسفه درواقع هردو موضوع واحدی دارندـ انسان؟ تفاوت در اینجاست‌که هریک ازآنها با موضوع خود به‌دگرگونه برخورد می‌کند. فلسفه، انسان را بطور کلی مطالعه می‌کندـ وتقریباً به‌عنوان امر مجرد. اما تاریخ با انسان مجرد سروکار ندارد، انسان واقعی را مطالعه می‌کند با تمام دگرگونیهای فردی ونوعی او. عبث نیست‌که فلسفهٔ تاریخ‌هم برای خود قلمروی وسیع مطالبه می‌کند وگمان دارم فلسفهٔ واقعی همان است‌که سروکارش با انسان واقعی باشد وبا سرنوشت او[۹]. بندتوکروچه، با مبالغهٔ شاعرانه‌یی‌که همیشه رنگ خاصی به بیان فلسفی او می‌دهد درکتاب تاریخ همچون سرگذشت آزادی خاطرنشان می‌کندکه تاریخ روزگار درازی محقرترین اشکال معرفت تلقی می‌شد درحالیکه فلسفه عالیترین صورتهای معرفت بشمار می‌آمد اما اکنون تاریخ نه‌فقط برفلسفه برتری پیداکرده است بلکه‌آن را نیز دارد نابود می‌کند [۱۰]. این قول‌کروچه درخور ملاحظه است. درواقع نزد قدما معرفت تاریخی حصولش غیرممکن بود چراکه فقط برجزئیات مبتنی بود، نه‌کلیات اما در زمان ما این اندیشه پیدا شده است‌که هرگونه معرفت تاریخی است وفلسفهٔ واقعی هم عبارتست از فلسفهٔ تاریخ یا فلسفه‌یی که فقط ازنظرگاه تاریخ‌گرایی بدان بنگرند[۱۱].

معهذا اگر تاریخ رویدادها وبنیادهایی راکه دگرگونی آنهاموضوع بحث آن

است نتواند به‌هم پیوند دهد ممکن نیست‌که آن را بتوان علم خواند. فقط وقتی می‌توان آن را علم خواندکه به‌توجیه حوادث می‌پردازد و به‌بیان اینکه حوادث چرا چنین اتفاق افتاد نه طور دیگر. درین توجیه حوادث البته اگرآنچه رابطهٔ علیت خوانده می‌شود و جبر «تاریخ» و «نقش شخصیت» هر دو از آن ناشی شده است بکلی نفی شود تنها مشیت الهی باقی می‌ماندکه در بیان آن مورخ اگر به‌جبر نگراید ناچار بایدگه‌گاه قائل به‌معجزه وخرق عادت شود یا به‌تصادف واتفاق. رابطهٔ علیت کسانی از مورخان راکه مایل به‌قبول نقش ماوراء طبیعت و مشیت الهی در تاریخ نیستند به‌نتیجه‌یی می‌رساندکه آن را تاریخگرایی خوانند و در آن باب جای دیگر به‌تفصیل سخن خواهم‌گفت. اما نفی قاعدهٔ علیت در تاریخ، بعضی متفکران را نیز به‌آنجاکشانیده است‌که تاریخ را همچون مجموعهٔ ساده‌یی از اتفاقات و تصادفات تلقی‌کنند وازمقولهٔ داستان بشمارنـد کـه اگر بین اجزاء آن ارتباط علت ومعلولی هم هست آن ارتباط امریست‌که مخلوق ذهن نویسندهٔ داستان است نه‌مربوط به‌عالم واقع و با همین تصورست که شاتوبریان نویسندهٔ فرانسوی می‌گوید تاریخ فریبکاری محض است و همواره بهمان صورت باقی می‌ماند که یک نویسندهٔ بزرگ آن را پرداخته باشد[۱۲]. این تصورفقط وقتی دربارهٔ تاریخ در خاطر می‌آیدکه تاریخ مجموعه‌یی باشد از حوادث اتفاقی. در صورتیکه اتفاق و تصادف هم امری نیست که آن را نتوان به‌رشته‌یی از علت و معلول پیوست؛ نهایت آنکه دنبال‌کردن این رشته طولانی است و در مورد آنگونه حوادث هم‌که به‌تصادف و معجزه منسوب نمی‌شود اشکال اینجاست‌که رشتهٔ علت و معلول‌گاه با فقدان اسناد و آثار مفقود می‌شود و در ظلمت ابهام نمی‌توان آنها را دنبال‌کرد.

بدینگونه در تاریخ، اندیشهٔ علیت تقریباً همیشه با طرز فکر آن قاضی شروع می‌شودکه می‌خواهدتجاوزی راکه به‌عدالت شده است تبیین وتوجیه‌کند. درین قضیه تقصیر ازکیست؟ قاضی می‌کوشد درین مورد مسؤولیت‌کسانی راکه بنحوی از انحاء در قضیه دخالت داشته‌اند بررسی کند اما اگر خود را با آنچه مقتضای تصمیم و عمل است محدود نکند توجیه او به‌قلمرو متافیزیک وارد می‌شود و به‌این معمای بی‌سرانجام می‌کشد که تمام اسباب و علل به‌کجا منتهی می‌شود وکیست که سررشتهٔ تمام‌کارهای دنیا را در دست دارد؟ اینجاست‌که تاریخ اگر از حدود آنچه حکماء ما علت فاعلی

می‌خوانده‌اند تجاوزکند و وارد بحث علت غائی شود و وارد قلمرو ناشناخته یی شده است ـ ماوراء تاریخ. اما این رشته سر دراز دارد و مورخ که در مورد هر قضیه‌یی فقط به‌تعداد محدودی از مجموعهٔ اسباب و علتهای آن می‌تواند احاطه داشته باشد چاره‌یی ندارد جز آنکه رشتهٔ علیت را در سرحد تحقیق در معدات ـ که محدودیت علم و مآخذ او چیزی جز آنرا اجازه نمی‌دهد ـ متوقف سازد و در تاریخ از ضرورت، و اجتناب ناپذیری مطلق صحبت نکند. این کار بی‌آنکه وی را به‌قبول خرق عادت، معجزه، تصادف، و نقش شخصیت ملزم کند به‌وی فرصت خواهد داد تا درآنجاکه از مجموعهٔ اسباب و علتهای حوادث حتی به‌تعداد محدودی هم احاطه ندارد برای عواملی که وی از وجود آنها هیچگونه اطلاع حسابی در درست ندارد نیز حسابی باز کند.

مسألهٔ بخت و اتفاق را بعضی صاحبنظران جوهر واقعی تاریخ تلقی کرده‌اند ومن در جای دیگر نیز در این کتاب راجع به‌آن صحبت کرده‌ام[۱۳]. در هر حال سکه‌یی که بر یک روی آن نقش اتفاق و تصادف هست بر روی دیگرش نقش معجزه است و خرق عادت. این هر دو در واقع توجیه‌گونه‌یی است برای آنگونه موارد که در آنها رشتهٔ علت و معلولی مفقودست یا نامرئی. البته فکر تصادف تا حدی مبنی برین تصور است که امور عالم تمام ممکن و محتمل است و اینکه از چند امری که همه بیک اندازه محتمل بوده‌اند یکی تحقق پیداکند می‌بایست تصادف صرف باشد و اتفاق محض. اما فرض معجزه و خرق عادت ازین تصور ناشی است که امور عالم تابع نظم و ضابطه‌یی هست و آنجاکه این نظم و ضابطه وجود نداشته باشد نوعی خروج از قاعده و نظم طبیعت واقع شده است که نشانی است از مشیت آنکس که نظم و ضابطهٔ عالم بارادهٔ اوست. اینجا من با آنگونه معجزه که اهل کلام از آن صحبت می‌کنند کار ندارم؛ نظرم به‌آن امریست که مورخان از آن به‌این لفظ تعبیر می‌کنند لیکن چون بحث به‌اینجاکشید اشارتی هم به‌اقوال متکلمان، در این باب بی‌فایده بنظر نمی‌آید. در واقع در نزد مسلمین با آنکه اشارت به‌خوارق و آیات موسی و عیسی و بعضی پیغمبران دیگر در قرآن و حدیث هست لیکن در مورد اینگونه اخبار غالب فرقه‌ها ـ جز حشویه، ظاهریه و بعضی اشاعره ـ رخصت تأویل هم داده‌اند. حتی غزالی با آنکه از اشاعره است نه‌فقط آنجا که در رسالهٔ فیصل ـ

التفرقه تفاوت بین اسلام و زندقه را بیان می‌کند تصدیق به‌وجود این امور را تنها موقوف به‌تصدیق بر وجود ذاتی آنها نمی‌داند ـ و اگر فقط وجود حسی، عقلی، خیالی وشبهی آنها را نیز تصدیق‌کنند این تصدیق را با ایمان مغایرنمی‌شمارد[۱۴]. و بدینگونه تا حدی رخصت تأویل می‌دهد بلکه در کتاب المنقذمن‌الضلال هم خاطر-نشان می‌کندکه یقین به‌نبوت امریست‌که از طریق ذوق بدان می‌توان رسید نه از راه تصدیق به‌اژدهاکردن عصا یا شکافتن ماه‌که اینها را اگر خود با قراین دیگر همراه نسازند ازمقولهٔ ساحری وخیال‌انگیزی بنظر می‌آید[۱۵]. بعلاوه نزد بعضی متکلمان هم معجزه هرچند طریق شناخت نبوت وصدق دعوی پیغمبران هست اما این بآن معنی نیست‌که جز با معجزه صدق نبوت را نتوان شناخت. چنانکه بسیاری از صحابه بدون آنکه مطالبهٔ معجزه‌کنند دعوی پیغمبر را بآسانی تصدیق‌کرده‌اند در صورتیکه تعداد زیادی از مخالفان و منکران‌که بهیچوجه نبوت وی را تصدیق نکرده‌اند وقوع معجزه را به‌عنوان طریق شناخت نبوت تصدیق داشته‌اند. بدینگونه نفی معجزه اگر در معنی تکذیب رسول نباشد و اخبار مربوط به‌خوارق را بوجهی از وجوه مقبول تأویل‌کنند موجب تکفیر نیست چراکه‌کفر تکذیب رسول است و آنجا که وقوع معجزه همچون شرط تصدیق نبوت تلقی و مطالبه نشود نفی آن در نزد متکلمان ایرادی ندارد. حتی بعضی معتزله مثل ثمامةبن‌الاشرس قایل به‌این بوده‌اند که پیغمبر اصلاً حاجت به‌معجزه ندارد، همینکه دعوی او مورد تصدیق می‌شود و شریعتش استقامت می‌پذیرد خود معجزهٔ اوست[۱۶]. بعلاوه، اینکه در قرآن هم مکرر به‌سنت‌الله، و به‌خلق‌الله که تبدیل و تحویل در آن راه ندارد اشارت هست دستاویزی شده است برای تعدادی از متکلمان تا خرق عادات را در مفهوم نقض قوانین الهی از لوازم تصدیق نبوت نشمارند و جالب آنست‌که در قرآن وقتی منکران از رسول توقع دارند معجزه‌یی روی دهد، چشمه‌یی از زمین بشکافد، جویها در خرماستانها و تاکستانها روان سازد آسمان را فروریزد و یا خانه‌یی ازطلا درست‌کند، به‌آسمان بالا رود و از آنجا نامه‌یی بفرستد، می‌گوید آیا من جز انسانی‌که فرستادهٔ خدا باشد چیز دیگری هستم؟[۱۷]. در واقع قرآن، از آنچه نزد اهل کلام اکثر معجزات خوانده می‌شود عبارت باشد از نشانهٔ قدرت و در قرآن آیات الهی آیات جهانی است اختصاص به‌خوارق ندارد و تمام مظاهر عالم آیات خدا محسوبند و تمام آنها در نزد

کسانی که گرایشهای دینی دارند نشانی بر قدرت و عظمت خداوند می‌دهند. اما معجزهٔ پیغمبر را هم متکلمان غالباً عبارت می‌دانند از خود قرآن که وجه اعجاز آن را بعضی عبارت از نظم و فصاحت آن می‌دانند و بعضی فقط عبارت می‌دانند از منصرف کردن همتها از اقدام به‌معارضهٔ با آن[۱۸]. بهرحال، ورود درین مسایل مورد نظر نیست چراکه در اینجا صحبت از آنگونه اموریست که با ضرورتهای تاریخ مغایرت دارد، و مورخان چون اسباب و علل آنها را نمی‌دانند از آنها تعبیر به معجزات می‌کنند. درست است که آنچه معجزات انبیاء نام دارد و عبارت از تصرف در مجاری طبیعت است نیز گه‌گاه در تاریخها هست، یا نظایر آنها در اخبار تاریخ نقل می‌شود، لیکن طرز تلقی آنها درنزد مورخ با آنچه نزد متکلمان معمولست تفاوت دارد. باری، قدما مکرر وقایعی راکه از عهدهٔ توجیه آنها بر نمی‌آمده‌اند معجزه خوانده‌اند و هنوزهم مورخان گه‌گاه وقایع شگفت‌انگیزی راکه نمی‌توان آنها را با اسباب و علل عادی توجیه‌کرد، به‌نام معجزه می‌خوانند: معجزهٔ یونانی، معجزهٔ ژاپونی. بعلاوه پیروزیی که در یک لحظهٔ نومیدی حاصل می‌شود، دگرگونیی که بدون حصول اسباب عادی تحقق می‌یابد، بهبود اوضاع در هنگامی که جز خلاف را نمی‌توان توقع داشت هم اموریست که مورخ به‌پیروی از سبک بیان و فکر عامه بنام معجزه می‌خواند. از اینها گذشته، تاریخنویسان سابق، گه‌گاه در نقل روایات خویش به‌ذکر وقایعی پرداخته‌اندکه خرق عادت بوده است و خلاف اقتضای طبیعت. در احوال قهرمانان، پیغمبران، و قدیسان نیز ازینگونه روایات هست و حتی در روایات بسیارجدی. روایات تورات وانجیل حتی آنجا که جنبهٔ رمزواساطیر ندارد مکرر از عنصر معجزه بهره می‌گیرد و در بین مسلمین نیز از این‌گونه روایات بسیارست ـ مخصوصاً در اسرائیلیات. تخیل عامه حتی در باب ولادت و وفات امثال بودا، زرتشت، لائوتسه، و عیسی روایات بسیار از این‌گونه پرداخته است و بلکه از تمام وجود عیسی یک معجزهٔ لایزال ساخته است که شکل مسیحی آن مخصوصاً می‌تواند محک دقیقی باشد برای زودباوری. باری، معجزات و خوارق چنان با مسیحیت آمیخته است که یک شورای واتیکان درسال ۱۶۲۴ حکم کرد هرکس وقوع معجزات را غیرممکن بخواند و روایات راجع به‌معجزات را در شمار افسانه بشمرد از حوزهٔ مسیحیت خارج است. تواریخ قدیم بقدری از عنصر «خارق

عادت» استفاده‌کرده است‌که مندرجات آنها بقول ولتر داستان آن‌کلم را بخاطر می‌آورد‌که از یک خانه‌کلان‌تر بود و داستان آن دیگ‌که از طاق یک‌کلیسا نیز بزرگتر توصیف می‌شد ـ‌تا مناسب باشد برای آنکه کلم کذایی را در آن بپزند. لیوی[1] نقل می‌کندکه یک وقت‌نره‌گاوی‌در وسط‌بازار فریادبرآورد: «رم، مراقب خود باش!». پلینی[2] حکایت می‌کندکه وقتی تارکن[3] از فرمانروائی برکنار شد سگی به‌سخن درآمد. بموجب روایات تاسیتوس[4] وسوئه‌تون[5]، وسپازین[6] امپراتور رم‌کوری را دراسکندریه با آب دهان خویش شفا داد و لنگی را فقط با پسودن دست. نظیر این معجزات را روایات به‌پادشاهان قدیم فرانسه و انگلستان‌هم منسوب داشته‌اند و بدینگونه خوش‌ـ باوریی‌که فقط قبول اینگونه معجزات را آسان می‌کند نه‌به‌شرق اختصاص دارد نه به‌متکلمان یهود و مسیحی. با اینهمه طرز تلقی متکلمان غالباً درین مورد ازین جهت امتیاز داشت‌که درین روایات از انسان تصدیق مطالبه‌کرد نه اعجاب. با اینهمه، کسی‌که از پرتو ایمان اشراق نیافته باشد این خوارق را جز نقض قوانین طبیعت تلقی نمی‌کند و بقول ولتر برایش ممکن بنظر نمی‌آیدکه خداوند قوانین طبیعت را که حکم و مشیت خود اوست از نظم و اعتبار بیندازد. درست است‌که معجزات اختصاص به‌ادیان الهی ندارد اما مخصوصاً بوسیلهٔ ادیان الهی‌بودکه حتی در فرهنگ غربی، معجزه بصورت یک نظام مقبول درآمد. با اینهمه، بزرگترین معجزهٔ تاریخ که ظهور عیسی است روایاتش چنان است‌که در مورخ اطمینان ایجاد نمی‌کند. قول تعریض‌آمیز امیل‌لیتره[7] که می‌گوید تا آنجاکه تحقیق شده است معجزه هرگز درجایی به‌وقوع نپیوسته است‌که توانسته باشند آن را مشاهده یا تحقیق کنند، هنوز هم مثل عهد ارنست‌رنان نکته‌یی است که از لحاظ مورخ ـ‌نه‌متکلم‌ـ در صحت آن جای چون و چرا نیست[۱۹]. چون صحبت از نقد آنگونه روایات است که مورخان قدیم در باب معجزات آورده‌اند، میل دارم اینجاکلمه‌یی چند درباب ملاحظاتی بیاورم‌که‌دیویدهیوم[8] مورخ وفیلسوف انگلیسی درباب‌ارزش معجزات‌و روایات راجع به‌آنها بیان‌کرده است[۲۰]. نزدهیوم معجزه در واقع نقض‌آنگونه قوانین‌طبیعت است که فقط تجربه ما را از وجود آن قوانین مطمئن‌کرده است لاغیر. درینصورت آنچه

1. Livy (=Titus Livius) 2. Pliny 3. Tarquin 4. Tacitus
5. Suetonius 6. Vespasian 7. Littré, E. 8. Hume, D.

وقوع معجزه را محل تردید می‌سازد دلیل طبیعت است. البته امری‌که در جهت اقتضای طبیعت و موافق با تجارب عادی جریان پیداکند معجزه خوانده نمی‌شود؛ فی‌المثل این‌که انسانی در عین تندرستی ناگهان بمیرد معجزه خوانده نمی‌شود زیرا این طرز مرگ هرچند غیرعادیست؛ اما تجربهٔ عادی وقوع نظایر آن را دریافته است لیکن این‌که مرده‌یی زنده شود معجزه خواهد بود چون وقوع نظیر آن را انسان در هیچ زمان و هیچ‌جا تجربه نکرده است. درینصورت، وقتی یک امر را می‌توان معجزه تلقی‌کردکه تجارب عمومی‌کلی برخلاف آن باشد اما چون تجارب عمومی خود یک دلیل قابل استناد است پس بقول هیوم همیشه یک دلیل مستقیم و کامل‌که مأخوذ از مشهودات و محسوسات عامه است در مقابل امکان وقوع معجزه هست و این دلیل را نمی‌توان نقض‌کرد مگر به‌دلیلی که ازآن‌بالاتر باشد. درینصورت وقتی‌کسی بروقوع امری که خلاف جریان طبیعت است شهادت می‌دهد قبول آن شهادت در صورتی ممکن است‌که تصور خطا باکذب شاهد بهمان اندازه نامقبول باشدکه اصل واقعه هست. بعبارت دیگر، فقط وقتی می‌توان اینگونه شهادت را قبول‌کردکه آن را رد نتوان‌کرد یا وقتی‌که ردکردن آن بهمان اندازه مشکل باشدکه قبولش مشکل است. اما حقیقت آنست‌که هیچ شهادت نیست‌که باین درجه از صحت و خطاناپذیری موصوف باشد. از آنکه اولا هیچ معجزه‌یی روایت نشده است‌که وقوع آن مستند به‌شهادت تعدادکافی ازکسانی باشدکه بکلی از هرگونه شایبهٔ ریب و غرض خالی باشند بنحوی که رد قول یا شک در صحت شهادت آنها بمنزلهٔ نفی امری محسوس و معقول محسوب تواند شد. ثانیاً، علاقهٔ طبیعی انسان به‌امور خارق‌العاده و به‌نقل وقبول آنها مخصوصاً‌که اعجاب و تحسین‌حاصل از آن، مایهٔ لذت طباع انسانی است بقدری در افراد مردم از هر قبیل ریشه دارد که شهادت کمترکسی را درین امور می‌توان جز بهمین‌علاقه حمل‌کرد. نه‌آیا همین نکته است که سبب می‌شود اخبار غریب سیاحان وگزافه‌های ملاحان قدیم با اعتماد و علاقه پذیرفته شود؟ پیداست‌که وقتی حس دینی هم به‌این علاقه افزوده شود آمادگی و زودباوری تا چه حد خواهد بود مخصوصاً‌که در مورد اخیر چون سخنان راویان غالباً خود از اعجاز فصاحت نیز بهره دارد خیلی آسان می‌تواند عامه راکه خود بالطبع از وقوع آنچه خلاف طبیعت است قرین اعجاب و التذاذ می‌شوند از وقوع

آنها مطمئن کند. ثالثاً این نکته که نقل اینگونه خوارق و معجزات در بین اقوام متمدن معمول نیست و فقط کسانی که در مراحل پستی از تمدن بسر می برند اینگونه روایات را نقل می کنند نیز حاکی است از آنکه این روایات معقول نیست و اینجا هیوم با دقت و هشیاری خاطرنشان می کند که وقتی انسان تواریخ قدیم ملل را می خواند خود را در محیطی می یابد که قوانین طبیعت حکومت واقعی ندارند. جنگ، انقلاب، طاعون، و مرگ معلول اسباب طبیعی که بتجربه درمی آید نیست. معجزه، غیبگویی، عذاب الهی و مجازات غیبی در جریان حوادث تأثیر دارند اما هرقدر انسان به‌ادوار روشنتر تاریخ نزدیکتر می شود تعداد اینگونه‌خوارق ومعجزات کاستی می پذیرد و اینهمه، نشان می دهدکه امر خارق‌العاده و معجزه‌آمیز درکار نیست علاقه‌یی که انسان به‌امور خارق‌العاده دارد سبب می‌شودکه آنگونه امور در تاریخ نقل و روایت‌گردد و این علاقه‌یی است‌که ممکن است بوسیلهٔ علم وعقل سلیم مهارشود اما هرگز بکلی ازطبع انسان ریشه‌کن نخواهد شد. آدم دقیقی‌که امروز این روایات را می‌خواند تعجب می‌کندکه چرا اینگونه حوادث در عصر ما روی نمی‌دهد لیکن این نکته‌که انسان در تمام اعصار و قرون سخن دروغ گفته باشد البته نباید مایهٔ تعجب شود. البته بسیاری دروغها هست‌که شاید مدتها نیز در افواه شایع بوده است اما بعدها بسبب بی‌اعتنایی عقلاً متروك مانده و فراموش شده است. اما تعداد دروغهایی که نیز بهمین‌گونه انتشار یافته است و چون بذر آنها در زمین مساعدتری ریخته شده است‌گل‌کرده است‌کم نیست و هیوم گمان می‌کند آنچه در تواریخ بعنوان امور خارق‌العاده و معجزآسا نقل و روایت شده است از همین مقوله است و وی اسباب دیگری نیز درین باب ذکر می‌کندکه خوض در جزئیات آنها و حتی مناقشه در سخنان هیوم ما را از بحث در ارزش علمی تاریخ منحرف می‌کند و به‌مسایل مربوط به‌کلام می‌کشاند و جالب آنست‌که خود هیوم با اصراری‌که در نفی معجزه دارد، اصل علیت را بعنوان یك ضرورت عقلی تصدیق نمی‌کند و آن را از مقولهٔ ضرورت تجربه می‌خواند و احتجاجات او درین باب یادآور اقوال اشاعرهٔ اسلام است و ورود در آن مسایل، جایش اینجا نیست.

در هر حال هم اصل فکر معجزه وهم نفی ورد آن مبنی بر این اصل است که حوادث عالم قاعده و ضابطه‌یی داردکه معجزه نقض آن است و اگر نظم

و ضابطه‌یی در کارها نباشد هیچ واقعه‌یی هم معجزه نیست و وقتی امور عالم تمام محتمل باشند و هیچ امری بیش از امر دیگر ضروری نباشد در توالی و ارتباط حوادث توجیه دیگری مجال ظهور پیدا می‌کند که عبارتست از فکر تصادف و اتفاق. درست است که آنچه در باب نقش تصادف در تکوین عالم به ذیمقراطیس و پیروان او منسوبست با نظم و اتقان امور عالم منافات دارد لیکن کارهای عالم چنانکه شیخ‌ـ الرئیس درفن طبیعی شفا بیان می‌کند[۲۱] بعضی دایمی هستند که وقوع آنها از سببشان واجب است و بعضی دایمی نیستند که بندرت واقع می‌شوند یا وقوع و عدم وقوع آنها متساوی است. آنچه امور دایمی محسوبست البته ممکن هست دربعضی مواقع با عایق و مانعی برخورد کنند که وقوع آنها را از دایمی باکثری تبدیل کند اما در همه حال باز دایمی بشمار می‌آیند و اتفاق و تصادف در آنها راه ندارد. اما در مواردی که بین امور مقارنهٔ دایم نیست و وقوع و عدم وقوعشان یکسان است می‌توان از تصادف صحبت کرد ـ و اتفاق. در رویدادهای تاریخ غالباً مواردی هست که وقوع آنها رابصورتهایی ورای آنچه روی داده‌اند محتمل می‌سازد که ناچار نتایج و عواقب دیگر می‌توانستند داشت. در واقع گه‌گاه بنظر می‌آید پاره‌یی وقایع که در تاریخ انسانیت پیش آمده است چنان غیر ضروری بوده است که کاملا می‌توانسته است شکل دیگر داشته باشد. اینکه میرزا تقی‌خان امیرکبیر درست در وقتی که ایران شاید بیش از هروقت دیگر به‌چنان مردی نیاز داشته است دستخوش توطئهٔ ماهرانه‌یی شود که وقوع آن اجتناب‌پذیر یا لامحاله تأخیرپذیر بود، اینکه کاوور[1] در هنگامی که ایتالیا هنوز به‌خدمات وی محتاج بود و در سنی که هنوز با پیری فاصله بسیار داشت وفات بیابد، جز اتفاق و تصادف نیست اما تأثیر این تصادف و اتفاق در تاریخ ایران و در تاریخ ایتالیا بسیار مهم بوده است. بسیاری «اگر»ها درباب حوادث هست که در عالم خیال سیر تاریخ را عوض می‌کند: اگر بینی کلئوپاترا بزرگتر بود جریان حوادث عالم شاید دگرگون می‌شد؛ اگر لوئی شانزدهم استواری و خونسردی بیشتری در برخورد با آنچه نزد وی ناملایمات خوانده می‌شد نشان می‌داد، شاید ناپلئون‌ـ بناپارت در اروپا مجال خودنمایی نمی‌یافت. بساکه یک طوفان، یک دگرگونی هوا یا یک مانع طبیعی لشکر یا سرداری را از اینکه در موقع معین به‌نقطهٔ معین

1. Cavour, C. B.

برسد مانع آید و این امر جریان حوادث را در مسیر دیگر بیندازد. در واقع در جنگ معروف واترلو[1] نظیر این واقعه که برای ژنرال گروشی[2] رخ داد نیم‌قرن اروپا را درگرو تصادف مربوط به‌یک لحظه گذاشت، و پیروزی خلاف انتظار وکاملا تصادف‌گونهٔ بلوخر[3] و ولینگتن[4] بر ناپلئون، به‌قول هرتسن[5] چرخ تاریخ را از شاهراه خویش منحرف کرد و آن را به‌منجلابی انداخت که بیرون آوردنش کمتر از نیم‌قرن وقت نمی‌خواست[۲۲]. البته آنچه واقع نشده‌است وفقط می‌توانسته‌است واقع شود خارج از قلمرو تاریخ است و تاریخ فقط شامل امریست که واقع شده است. معهذا این نکته که در تاریخ مثل طبیعت اموری هست که در شرایط محدود فعلی علم انسانی دائمی وحتمی بنظر نمی‌رسند و وقوع و عدم وقوعشان یکسان است نشان می‌دهد که هنوز آنچه را تصادف و اتفاق می‌خوانند در تاریخ باید به‌حساب گرفت و در حال حاضر نظم و نظام عالم را فقط کسی می‌تواند بی‌خلل و عاری از استثنا بیابد که یا به‌اجتناب‌ناپذیری تاریخ ازباب ضرورت ترتب بین علت و معلول قایل باشد یا به‌تقدیر و مشیت لایزال الهی.

رأی اخیر همانست که بیهقی از آن به‌قضای غالب یا قضای آمده نیز تعبیر می‌کند[۲۳]، وآن راگمان می‌کنم هیچ‌کس نتوانسته است بهتر از لوتالستوی[6] نویسنده معروف روسی بیان کند ـ و بهتر ازکتاب جنگ و صلح. در واقع در پاسخ بعضی مورخان فرانسه که گفته اند درنبرد بارادینو ـ بین ناپلئون و روسیه ـ فرانسویها بدان جهت موفق نشدند که ناپلئون آنروز مبتلا به‌زکام بود و نمی‌توانست با حوصله و نشاط کافی جنگ را رهبری کند لوتالستوی که در جریان تاریخ سررشتهٔ حوادث را در دست تقدیر و مشیت ربانی می‌دید خاطرنشان می‌کند که در حقیقت در تمام طول جنگ آنکه پیکارها را رهبری می‌کرد ناپلئون نبود، هیچ یک از دستورهای او هرگز چنانکه خود او می‌خواست اجرا نشد و او در هنگام نبرد حتی هیچ نمی‌دانست در مقابل وی چه‌حوادثی بوقوع خواهد پیوست چنانکه شاید درگیرودار جنگ اگر می‌خواست فرانسویها را از نبرد با روسها باز دارد آنها خود وی را می‌کشتند وبه‌جنگ روسها می‌شتافتند. اگر ناپلئون‌هم خود چنان می‌پنداشت که این

1. Waterloo 2. Grouchy, E. 3. Blucher, G. L. 4. Wellington, A. W.
5. Herzen, A. I 6. Tolstoy, L.

امور به‌اداره وفرمان اوانجام می‌یابد حقیقت امر بی‌شک غیر از این بود. درینصورت زکام ناپلئون درسرنوشت جنگ تأثیرش از تأثیر زکام یک سرباز گمنام قشون فرانسه نمی‌توانست بیشتر باشد. ناپلئون جنگ با روسیه را بآن جهت شروع کرد که نمی‌توانست در مقابل تمام اسباب و موجباتی که وی را بدان‌کار می‌خواند مقاومت کند اما کشاندن او به‌اعماق روسیه که منجر به‌انهدام قشون هشتصدهزار نفری فرانسه ـ بهترین قشون آن زمان جهان ـ شد برحسب بیان تولستوی بهیچوجه نه‌خلاف میل خود او بود نه‌منطبق با یک نقشهٔ حساب شدهٔ روسها. همهٔ امور اگر چه در ظاهر برحسب تصادف انجام یافت اما در واقع ناپلئون و تزار در این ماجرا هردو فقط ـ مهره‌های بازی بودندکه بازیگر آن تقدیر بود ـ مشیت الهی[۲۴].

بدینگونه تاریخ بعنوان مجموعه‌یی از تصادفها، خرق عادتها، انقلابها و تکرارها بیشتر با امور جزئی سروکار دارد و ارسطو این نکته را از مختصات تاریخ می‌شمرد. اما آیا تنها همین نکته تاریخ را از شمار علوم خارج می‌کند؟ حقیقت آنست که مسأله مربوط است به‌طرز برخورد با این جزئیات و اگر برخورد مورخ فقط ازنوع برخورد امثال هرودوت باشد حق با ارسطوست که حتی شعر را فلسفی‌تر از تاریخ می‌خواند.

حقیقت آنست که در تاریخ ضرورت البته هست اما محدودیت اطلاعات مورخ و نسبیت آنها، این فکر را پیش می‌آورد که این ضرورت مطلق نیست و شاید چنانکه ابن‌خلدون خاطرنشان می‌کند نسبی است و اکثری. از جمله، تمدن و فرهنگ بدوی بحکم ضرورت طبیعی تدریجاً به‌فرهنگ و تمدن شهری تبدل و تحول پیدا می‌کند اما این تحول اجتناب‌ناپذیر و قطعی نیست همانطور که یک کودك اغلب به‌حد بلوغ می‌رسد و حکم ضرورت هم هست که بالغ وکامل شود اما این ضرورت در عین حال قطعی هم نیست وممکن هست مثل دانه‌یی که قبل‌ازآنکه به‌ثمر رسد تباه می‌شودکودك هم شاید قبل‌از نیل به‌بلوغ هلاك گردد. فرهنگ‌بدوی نیز امکان دارد پیش ازآنکه به‌مرحلهٔ حضارت وکمال رسد ازبین برود. درست است که آنچه باعث می‌شودکودك قبل ازبلوغ بمیرد ودانه قبل ازآنکه به‌ثمر رسد تباه شود خود نیز یک ضرورت است اما محدودیت علم انسان، دربسیاری ازمسایل عادی اجازه نمی‌دهدکه اسباب این ضرورت‌ها استقصاء شود وازین رو، کسانی که

نمی‌خواهند ضرورت را مثل یک چیز قطعی تصدیق‌کنند امکان را مقابل‌آن عرضه می‌کنند. با اینهمه ضرورت تاریخ اگر قطعی و اجتناب‌ناپذیر نیست نسبی و اکثری‌هست.

بعلاوه آنچه علت یک رویداد تاریخی یا یک بنیاد اجتماعی به‌نظر می‌رسد چون معرفت به‌آن با تحقیقی به‌دقت وقطعیت علوم ریاضی وطبیعی، واز روی استقراء تام، حاصل واحرازنشده است اگر ضرورت دارد آن ضرورت غالباً مفهوم شرط دارد، لاغیر. به‌گفتهٔ ابن‌خلدون انسان برای بقای خویش البته به‌غذا ومسکن نیازدارد لیکن وجود غذا ومسکن بطورضرورت منجربه‌حصول بقا نمی‌شود، چنانکه زندگی صحرانشینی احتیاج به‌تعاون ـبقول ابن‌خلدون عصبیت‌ـ دارد وآن نیز محتاج به‌وجود قرابت خونی است اما عصبیت وقرابت خونی‌کافی نیست‌که زندگی صحرانشینی را از روی ضرورت ودرهمه حال ممکن کند. همچنین فرمانروایی‌که می‌خواهد مطلق‌العنان باشد ناچار باید رقیب ومنازعی راکه درپیش روی وی ممکن است مقاومت‌کند ازبین ببرد با اینهمه تنها باکشتن وازبین بردن منازعان ورقیبان فرمانروایی بی‌قید وشرط ممکن است بطور ضرورت‌برای وی احراز نشود[۲۵].

بدینگونه تمام آنچه در تاریخ ضرورت بشمار می‌آید درحکم ضرورت قطعی وبتّی نیست وغالباً آنهمه را باید ازمقولهٔ شرط بشمار آورد آنهم نه شرط کافی. معهذا این دعوی هم دلالت برآن نمی‌کندکه رویدادهای تاریخ علت ندارد ونظم وغایتی درجریان آن نیست. درواقع نظم وقاعده‌یی هست‌و این چیزیست‌که هرچند بعلت محدودیت علم انسان، مثل یک ضرورت طبیعی قطعی نیست اما آن را می‌توان ازروی تجربه دریافت، ودرحد یک ضرورت نسبی واختیاری دانست.

آنچه نیز بخت واتفاق خوانده می‌شود چیزی جز برخورد پیش‌بینی نشده بین این ضرورتهای نسبی نیست. درواقع افراد وجماعات دریک جا برای نیل به غایتهای معین اهتمام دارند. ووسایل وشروط لازم راکه‌علت وموجب‌تحقق مقصود می‌پندارند نیز فراهم می‌سازند ولیکن افراد و جماعات دیگر هم درجای دیگر وجود دارندکه غایتهای دیگر را دنبال می‌کنند و برای نیل به‌آن غایات نیز وسایل واسباب فراهم می‌دارند. پیداست که تنازع یا هماهنگی بین این دورشته از اسباب وغایات اگر روی دهد برخورد پیش‌بینی نشدهٔ آنها برای هریک ازدو دسته افراد

وجماعات تعبیر به‌بخت واتفاق مساعد یا نامساعد می‌شود. درصورتیکه آنچه واقعیت دارد بخت واتفاق نیست فقط ضرورت وعلیتی است‌که جریانش برای دستهٔ دیگر مستور بوده است ومخفی.

این نکته مخصوصاً درجنگها بیشتر به‌چشم می‌خورد وبا اینحال چگونه می‌توان به‌ادعای‌کسانی‌که درینگونه حوادث از تقدیر یا تصادف ـ به‌عنوان امری توجیه‌ناپذیر ـ صحبت می‌کنند تسلیم شد؟ درواقع بارانی‌که درشب هجدهم ژوئن سال ۱۸۱۵ در اطراف واترلو بارید وموجب شدکه ناپلئون برای رعایت سربازان خسته وباران‌خوردهٔ خویش حمله‌یی راکه می‌بایست صبح آن روز برضد دشمن آغازکند تا ظهر به‌تأخیر اندازد وهمین تأخیر موجب رسیدن قوای امدادی به دشمن ومنجر به‌شکست وی‌شد؛ نزد خود وی و ژنرال‌گروشی شاید فقط یک اتفاق نامساعد بود اما وقوع این باران نیز ـ درهمین زمان ومکان معین ـ مقدمات واسباب طبیعی داشت‌که آن را به‌صورت‌یک ضرورت ـ ضرورت‌طبیعی ـ درآورده بود، وفقط بی‌اطلاعی ناپلئون وگروشی ازآن ضرورت باعث می‌شدکه اینها آن را یک نوع بخت واتفاق بیابند. مرگ‌کاوور درسنی‌که هنوز با پیری فاصلهٔ بسیار داشت وسقوط امیرکبیر درهنگامی‌که وی در اوج قدرت بود نیز فقط ازنظر خود آنها ودوستانشان که از سلسلهٔ اسباب ومقدمات مربوط به‌مرگ وسقوط آنها، اطلاعی نداشتند ممکن بود بخت واتفاق نامساعد تلقی شود، ورنه آن مقدمات واسباب درجای خود برای مرگ‌کاوور وسقوط امیرکبیر بمثابهٔ نوعی ضرورت بشمار می‌آمدند واجتناب ازآنها فقط وقتی ممکن بودکه اسباب ومقدمات، به‌نحوی‌که منجر به ضرورت شود، فراهم نیامده باشد.

۳ سنت‌های تاریخنویسی

مورخ نکته‌سنجی از روی ظرافت گفته است که اقوام نیکبخت عالم آنها بوده‌اند که تاریخ نداشته‌اند. اگر تاریخ فقط توالی یک رشته جنایت وسفاهت پرهیز-ناپذیر باشد این سخن را باید نوعی دلسوزی به‌حال اقوام و جوامعی که دارای تاریخ طولانی بوده‌اند شمرد. معهذا دلسوزی بیجایی است. بی‌تاریخ ماندن یک قوم واز تاریخ برکنار ماندنش هم چیزی جز دورماندن آن قوم ازجریان تکامل نیست. درینصورت ازتاریخ‌کنارکشیدن یک ملت بمنزلهٔ آنست که نیکبختی را به‌بهای یک نوع نیروانای دسته‌جمعی جسته باشد. بعلاوه با این‌حساب در دنیا تقریباً هیچ قومی نیست که نیکبخت واقعی مانده باشد. حتی هندکه به تاریخ فرمانروایان خویش علاقه‌یی نشان نداده است ازتاریخ برکنار نمانده است.

با اینهمه، هیچ جا مثل آنچه امروز شرق نزدیک می‌خوانند گذشتهٔ خود را درتوالی سلسله‌ها، احوال فرمانروایان، وصلح وجنگ بین آنها منعکس نکرده است. الواح مربوط به‌مصر وبین‌النهرین، کتب عهد عتیق، کتیبه‌های هخامنشی، اوستا و خداینامه‌های ایران باستان کارنامهٔ این اقوام شرق نزدیک است که ازآنها می‌توان دریافت درین صحنهٔ دیرینهٔ تاریخ، ازین اقوام گذشته کدام‌یک ازنیکبختی بهرهٔ بیشتر داشته‌اند. درآنچه به‌تاریخ مصر قدیم مربوط است وقایع‌نگاری سابقه‌یی بس دراز دارد. بموجب اطلاعات، حتی فرمانروایان دورهٔ ماقبل‌سلسله‌ها نیز اسناد و گزارشهای تاریخی را با آب وتاب مبالغه‌آمیز ضبط می‌کرده‌اند. مورخان رسمی که درسفرهای جنگی پادشاهان با ایشان همراه بوده‌اند ظاهراً مثل اخلاف خبرنگار قرنها بعد خویش وظیفهٔ خود را بیشتر ستایش قهرمانیها می‌دیده‌اند - وتحسین کامیابیها. بنظر می‌آیدکه نزد آنها تاریخ عبارت ازشناخت گذشته نبود- آشنایی با

افتخارات گذشته بود. چند تن از پادشاهان مصر گزارش کارهای مهم خویش را به‌اختصار بر کتیبه‌ها والواح نقش کرده‌اند وفهرست نام فرعونان واحوال آنها که درین آثار هیروگلف هست نشان می‌دهد که آنچه درین کار برای مصریها اهمیت داشته است فقط عبارت بوده است ازآنکه نام ونشان فرمانروایان گذشته را به‌اخلاف بسپارند[۱]. این طرز تلقی تاریخ بعدها هم دریونان ورم نظیر یافت وهم در اروپا. حتی دربحبوحهٔ قرن روشنگری ولتر تأسف داشت که تاریخ اروپا چیزی نیست جز فهرستی طولانی از وصلتهای ملکانه، شجرهٔ انساب، والقاب مورد اختلاف که در انبوه آنها حوادث بزرگ خفه می‌شود و آداب ورسوم اقوام مورد غفلت مورخ می‌گردد. درحقیقت ولتر اولین طغیان جدی را درمقابل این شیوهٔ تاریخ نگاری کهن ارائه داد. رساله‌یی که او درباب طبایع وآداب ملل نوشت قبل از انقلاب فرانسه بوربون‌ها را ازتاریخ بیرون کرد. درین تاریخ که موجب تبعید اوازفرانسه شد ولتر بیشترکوشیده بود فرمانروایان را به‌خاطر عامه وبخاطر نهضتهاکنار بگذارد. هدف وی تاریخ فکر بشر بود نه تفصیلات پوچ وقایع که چیزی را نشان نمی‌دهد. این بلندپروازترین وپرحجم‌ترین اثر ولتر اولین تاریخ عمومی جهان بودکه درآن مورخ کوشیده بود خودرا از میراث تاریخ‌نگاری‌سنتی دورکند. اما البته آخرین نمونهٔ یک همچوکوششی نبود واین طرز فکر مثل همان تاریخ‌نگاری سنتی همچنان ادامه یافت. چنانکه جان ریچارد گرین[۱] مورخ انگلیسی نیز بجای تاریخ فرمانروایان به‌تاریخ مردم توجه‌کرد ودرآثار خویش مثل «تاریخ مردم انگلیس» سعی کرد نشان دهد محقرترین هنرپیشهٔ تئاترهم بقدر نام‌آوران بزرگ درپیدایش وتوسعهٔ کشور خویش تأثیر داشته‌اند. کارل لامپرشت[۲] یک مورخ آلمانی که مقارن اوایل جنگ اول درگذشت، کوشید تاریخ را ازصورت روایات‌منظم راجع به‌حوادث ورجال وقهرمانان بیرون آورد وآن راعبارت کرد ازبررسی احوال فرهنگ وجامعه. آنچه‌وی ازتاریخ می‌جست حیات و روح اجتماعی ملت بود واین طرز تاریخ‌نگاری امروز هواخواهان بسیار دارد وجدی. با اینهمه، حتی آنچه امروز بنام تاریخ ملتها وتاریخ تمدنها می‌نویسند کمتر ازآنچه تاریخ‌نویسان باستانی می‌نوشته‌اند مایهٔ احیاء دشمنیها وتجدید کینه‌هانیست. پیداست که تاریخ‌نویسی امروز بهرحال ازآنچه تاریخ‌نویسان کهن نوشته‌اند چندان

1. John Richard Greene   2. Karl Lamprecht.

دور نشده است واگر شده است همان روح را همچنان حفظ کرده است. باری از دوهزار و پانصد سال قبل ازمیلاد کاتبان مصری فهرستهایی ازنام فرعونان می‌نوشتند ودر دوران سلطنت توتمس سوم ازین فهرستها تاریخ مدونی درست شده بودکه تا حدی رنگ یک حماسهٔ ملی داشت. داستان فتوحات شگفت‌انگیز رامسس دوم نیزکه با حوصلهٔ تمام با خط کهن برروی ستونهای بزرگ قصر وی نقش شده است ازبسیاری جهات شباهت به‌حماسه دارد.

درشرق نزدیک، سومریها تصورات وروایات مبالغه‌آمیزی درباب قدمت تاریخ خویش داشتند. از روی لوحه‌های گلی که درحدود سه هزارسال قبل ازمیلاد نزدکاهنان سومر وجود داشت چنان برمی‌آیدکه آنها تاریخ سلسله‌هایی راکه پیش از طوفان درآن سرزمین حکومت داشته‌اند به۴۳۲۰۰۰قم می‌رسانیده‌اند. ظاهر آنست‌که‌گزاف‌گویی بعضی تاریخ‌نویسان ازهمین عهد سومریان آغازشده باشد. با اینهمه، مردم این سرزمین اولین قومی بودندکه بیرون ازقلمرو افسانه واساطیر لزوم ضبط وثبت حوادث واقعی را احساس کردند. الواح وکتیبه‌هایی‌که درطی آنها پاتسی‌ها وفرمانروایان سومر و اکد کلمه‌یی چند نیزدرباب جنگها وفتوحات خویش نقش می‌کرده‌اند قدیمترین نمونهٔ تاریخ‌نگاری آشور وبابل را نشان می‌دهد. این الواح غالباً با سرودی خطاب به یک تن ازخدایان آغاز می‌شودکه در دنبال آن پاتسی یا فرمانروایی که‌کتیبه مربوط به‌اوست نسبت به‌خدای مزبور اظهار خضوع واخلاص می‌نماید، سپس واقعه‌یی راکه مورد نظرست با بیانی‌که غالباً رنگ حماسه دارد روایت می‌کند وکتیبه را به‌دعا ونیایش بپایان می‌برد. در نزد بابلیها نیز همین شیوهٔ کار دوام یافت وکتیبه‌های حمورابی گه‌گاه با لحن شاعرانهٔ خاص همراه است[۲]. البته نمی‌توان‌گفت‌که مردم آشور و بابل تصوری ازآنچه نزد ما «تاریخ جهانی» خوانده می‌شود داشته‌اند؛ اما ازادبیات تاریخی‌آنها آنچه باقی مانده است، هم شامل وقایع نگاری است وهم محتوی اسناد رسمی. وقایع‌نگاری البته شامل داستان فتوحات است وبساکه درالواح وکتیبه‌های مختلف واقعهٔ واحد را با تفاوت بسیار درجزئیات نقل می‌کنند. چنانکه تعدادکسانی راکه شلمنصر دوم درجنگ کرکر[1] در ۸۵۴قم بقتل آورد درچهارکتیبهٔ مختلف به‌ترتیب چهارده هزار، بیست هزار، بیست وپنج-

1. Qarqar

هزار و بیست و نه‌هزار ذکر کرده‌اند. البته زمان تحریر این کتیبه‌ها و همچنین نام کسانی که آنها را تحریر کرده‌اند تفاوت داشته است و ازین رو در بررسی اینگونه اسناد، برای اجتناب از خطا همیشه مورخ باید در جستجوی اولین ـ یا لااقل قدیمترین ـ تحریر باشد که کمتر مبالغه و دروغ در آن راه یافته است[۳]. کاتبان آشور که این وقایع‌نامه‌ها را تحریر یا املاء می‌کرده‌اند در اغراق غالباً از حد معقول تجاوز بسیار می‌کرده‌اند و تعداد اسیران دشمن و شهرهای فتح شده را چندین برابر ذکر می‌کرده‌اند. بسا که وقایع چندین جنگ و فتوحات مختلف یک پادشاه را درضمن یک واقعه خلاصه می‌کرده‌اند و یا حوادث و روایات مربوط به‌گذشته را درضمن روایات جاری وارد می‌کرده‌اند. بعلاوه، وقایع‌نگاری این اقوام غالباً همراه با طرز فکر دینی است نه فقط ازآن رو که تا مدتها، فقط آنچه را ارتباط با دین و خدایان داشته است درین الواح تاریخی خویش ضبط و نقل می‌کرده‌اند بلکه نیز بدان سبب که غالب فتوحات ـ وحتی کامیابی درشکار یک حیوان ـ را به‌کمک و ارادهٔ خدایان منسوب می‌کرده‌اند. این همان جهان‌بینی شرقی باستانی[1] است که وینکلر[2] و کسانی که مثل او تمام تمدنهای قدیم را از بابل مأخوذ می‌پندارند اساس تمام تمدن و فرهنگ بابلی خوانده‌اند[٤]. این جهان‌بینی که ظاهراً نخست در بابل بوجود آمد و از آنجا در نزد سایر اقوام قدیم شرق نزدیک انتشار یافت مبنی برین اندیشه بود که هرچه درین جهان روی می‌دهد جز تصویری ازآنچه در آسمانهاست نیست و بدینگونه اعتقاد به‌بخت و طالع و جبر و قضا درشرق نزدیک به‌عهد بابلیها می‌کشد[۵].

این جهان‌بینی مخصوصاً درطرز تاریخ‌نگری تورات جلوهٔ خاص یافت و درواقع این اسفار پنجگانهٔ «عهد عتیق» را که ازکهنه‌ترین مظاهر این طرز تاریخ‌نگری است، می‌توان قدیمترین کوشش منظم اقوام شرقی برای تاریخ‌نگاری شمرد. ازجمله کتاب پیدایش نه فقط تاریخ قوم اسرائیل را تا وفات یعقوب دربردارد بلکه تصویری ازیک نوع «تاریخ جهانی» هم‌که با یک رشته روایات مربوط به«ماقبل تاریخ» همراه است نیز درآن هست. درست است‌که علم امروز نمی‌تواند ادعای کلیسا را که تمام این اسفار پنجگانه املاء موسی والهام خداست بپذیرد لیکن بازشک نیست که درقشرهای برهم انباشتهٔ این کتاب چیزی از روایات شفاهی موسی هست. در

1. Altorientalische Weltanschauung 2. Winckler, H.

دورهٔ قبل از ورود به‌سرزمین کنعان عبرانیها با مصر و بابل ارتباط داشته‌اند وسفر پیدایش، مسافرت ابراهیم ـ جد عبرانیان ـ را از سرزمین بابل به‌مصر نشان می‌دهد. از ین رو عجب نیست‌که «تاریخ جهانی» تورات مخصوصاً ازعهد فرزندان نوح تمام اقوام شرق نزدیک راکه درفاصلهٔ بابل تا مصر سکونت داشته‌اند دربربگیرد. عناصر بابلی نه‌فقط درقصهٔ طوفان نوح هست بلکه حتی در داستان خود موسی نیز قصهٔ درسبدگذاشتن وبه‌آب افکندن او بایک قصهٔ مشابه بابلی‌که درباب سارگون اول نقل‌کرده‌اند مناسبت دارد وبا اینهمه دراینکه موسی شخصیت تاریخی داشته است و وجود افسانه‌یی نیست اکنون بیشتر محققان تردید ندارند. اما انتساب احکام عشره ـ یا لااقل بعضی از اجزاء آن ـ به‌موسی محل‌گفتگوست واز قدیم اسفار پنجگانه را بعضی منسوب به‌عزرا کرده‌اند ـ و به‌دوران بعد ازتبعید بابل. درست است‌که بعضی پژوهندگان پنداشته‌اندکه ابراهیم ویعقوب ویوسف محتملاً اشخاص تاریخی نبوده‌اند وازخدایان قبایل عبرانی بشمار می‌آمده‌اند اما در تورات خاطره‌هایی از بعضی حوادث هست که خلاف این پندار را تأیید می‌کند؛ چنانکه نام امرافل پادشاه بابل‌که درکتاب پیدایش با ابراهیم معاصر بوده است یادآور نام حموربی است ودر قصهٔ یوسف ازمصر چنان سخن می‌رودکه مصر دوران هیکسوس‌ها را بخاطر می‌آورد. درهرحال محیط تاریخی تورات یک محیط مصری وبابلی است ودر حقیقت قسمتی ازتاریخ مصر وبابل پیش ازآنکه قرنها در زیر غبار فراموشی منتظر کشفیات باستانشناسی دوران بعد ازانقلاب فرانسه شود درهمین تواریخ تورات انعکاس یافت. این تواریخ بدانگونه‌که دراسفار پنجگانه وسایر اجزاء عهد عتیق انعکاس دارد عبارت بود از اساطیر مربوط به‌خلقت جهان، داستان آدم وقابیل، داستان نوح وطوفان، داستان ابراهیم ویعقوب، داستان خروج وموسی، روایات راجع به‌شیوخ وداوران، وقصه‌های مربوط به‌پادشاهان قوم‌که درتمام آنها عناصر مربوط به‌افسانه، معجزه، وآنچه وینکلر «جهان‌بینی شرق باستانی» می‌خواند جلوه دارد. بعلاوه اطلاعاتی درباب تاریخ مصر، بابل، وآشور، قوم ختی، وکنعان، و حتی شاهان هخامنشی نیز دراین‌کتابها هست‌که درهمهٔ آنها تاریخ وافسانه بهم آمیخته است. دراسفار عهد عتیق مورخ درواقع همان‌کاهن عبری است‌که مادهٔ‌کار وی خاصه درآنچه‌به «ماقبل تاریخ» و«تاریخ جهانی» ارتباط دارداز همان موادی است که

اقوام آشور وبابل واهل مصر وکنعان نیز بوجه دیگر درآن کار کرده بودند.

البته قدیمترین روایات‌کتبی مربوط به‌عهد عتیق ظاهراً ازعهد سلیمان و داود فراتر نمی‌رود وآنچه تعلق به‌قبل ازآن دارد روایات افواهی است. اما مقارن این زمان تاریخ‌نویسی یا نوعی ضبط وقایع جاری تا حدی بمنزلهٔ یک سنت اداری تلقی می‌شد. دربین صاحبان مقامات اداری این ایام دردستگاه داود ازیک‌کاتب و یک وقایع نگار ودردستگاه سلیمان ازدوکاتب ویک وقایع نگار یادکرده‌اند[۶]. آنکه بنام وقایع نگار (مـاذکیرعبری = مُذَکِّر؟) خوانده می‌شود ظاهراً چیزی‌از نوع یک صدراعظم شرقی بوده است وعلاوه برضبط وقایع جاری‌کار تدوین وتهیه خلاصهٔ وقایع را نیزبعهده داشته‌است. ظاهراً مدتهابعد بودکه‌قسمتی ازآنچه این‌کاتبان‌ووقایع‌نگاران ثبت وضبط‌کرده بودند ماده‌یی شد بـرای تواریخ عهد عتیق ـ‌خاصه کتاب پادشاهان وکتاب سموئیل. درحقیقت همین چندکتاب عهد عتیق است که کهنه‌ترین نمونهٔ تاریخ‌نویسی واقعی قوم یهود را عرضه می‌دارد ـ تاریخ داود وسلیمان. این طرز وقایع‌نگاری درعهد سایر پادشاهان قوم ـ یهودا وافرائیم ـ نیز همچنان بعنوان یک سنت اداری دوام یافت ودر کتاب دوم پادشاهان یک‌جا هم به‌وجود «کتاب تواریخ ایام، پادشاهان یهودا» اشارت هست[۷]. شـایـد اسفار داوران، پادشاهان، وسموئیل اندك روزگاری بعد ازعهد اسارت با عجله، ازروی اسناد بازیافتهٔ‌گذشته، وبدان قصد تدوین یافته باشدکه سنت‌ها و روایات قومی شکست خورده را بـرای بازماندگانشان حفظ‌کند. چنانکه قصه‌های داود وسلیمان ممکن است به‌همین سبب بامبالغهٔ بیشتری درتوصیف شکوه وجلال آنها بیان شده باشد.کتاب پیدایش مخصوصاً نه فقط یک نوع تاریخ عمومی را درابواب نخستین خویش عرضه می‌کند بلکه درعین حال یک نوع فلسفهٔ تاریخ را هم دربرداردکه به‌موجب آن پیروی از ارادهٔ خداوند موجب رستگاری انسان است وسرپیچی ازآن مایهٔ بدبختی. بعلاوه، درتمام ادبیات تاریخی یهود انعکاس آن طرز فکر راکه مورخان «جهان‌بینی شرق باستانی» خوانده‌اند می‌توان یافت.

ازین تاریخ‌نویسی «عهد عتیق»دوجریان عمده در تـاریخ‌نویسی باقـی ماند: منشأ اقـوام عالم، وفـکر معجزه. این عنصر معجزه ـ یاامر فوق انسانی‌ـ درست است‌که دربعضی قصه‌های هومیروس، برخی روایات شاهنامه‌ها، وحتی بشکل

مداخلهٔ خدایان درپاره‌یی درام‌های یونانی قدیم نیز هست اما عهد عتیق در اخبار پیغمبران آن را چنان واردکرد که تحمیلی‌شد، برعقل مورخ. با آنکه حکمت وآزاد-اندیشی لوکرسیوس[۱] این مداخلهٔ خدایان را حتی در تبیین فلسفی کائنات عالم به‌شدت محکوم می‌کرد دریونان ورم، این تصور همچون یک نشانهٔ فرهنگ عهد باستانی تقریباً همه جا رایج بود. فرهنگ عهد جدید، مسیحی، واسلامی نیز فکر معجزه را پذیرفت ـ بعنوان نشانهٔ صدق دعوی رسولان. برای اشاعرهٔ اسلام که نظام علل و اسباب را فقط عبارت ازجریان عادت درامر طبیعت می‌شمردند معجزه عبارت می‌شد ازخرق عادات طبیعت نه نقض نظامات الهی. بعلاوه، معجزات انبیا ـ و کرامات اولیا نیز ـ خود در واقع فعل حق بود نه عبد وچون فعل حق به‌علت مسبوق نمی‌بود این خوارق عادات مانعی نمی‌توانست داشته باشد. برای معتزله‌که حتی قدرت خدا را برامر محال متعلق نمی‌شمردند معجزه بمعنی امر محال نمی‌توانست مقبول باشد ـ مگر درمجاری طبیعت. بعلاوه آنها گه‌گاه مدعی بودندکه نه اژدها گشتن مار وشکافتن دریا دلیل صدق پیغمبران‌گذشته تواند بود نه‌بلاغت قرآن یک نوع اعجاز برای پیغمبر عربی. جالب آنست‌که حتی بعضی ازاشاعره وازجمله امام ابوبکر باقلانی نیز مثل معتزله قایل شده‌اند به‌اینکه‌خوارق عادات به تنهایی دلالت برصدق دعوی نبوت ندارد چراکه ساحران وکاهنان هم ازعهدهٔ‌آن‌کارها برمی‌آیند. انسان به‌یاد سؤال معروف سلسوس[۲]، ازمخالفان معروف آیین مسیح می‌افتدکه به‌موجب نقل اریجن اسکندرانی[۳]، می‌پرسید: آیا چون جادوگران هم می‌توانند کارهای شگرف عیسی را انجام دهند می‌بایست آنها را نیز فرزند خدا خواند[۸]؟ فلاسفهٔ مسلمین غالباً عقیده دارندکه‌هرچندپیغمبران قدرت برکارهای‌خارق عادت دارند لیکن ارائه این قدرت فقط دربرخورد با عوام ممکن است محل حاجت آنها باشد ورنه در دعوت اهل عقل به‌این‌کارها حاجت نیست وابن‌رشد خاطرنشان می‌کندکه معجزه امری است‌که صدورآن ازمردم عادی غیرممکن است ورنه اصل وقوع آن غیرممکن نیست واگر درمعجزاتی‌که صدور آنها از پیغمبران قطعی است تأمل‌شود معلوم می‌شودکه حال جزبدینگونه نخواهد بود[۹]. باری در دنیای اسلام، آزاداندیشان غالباً اصل وقوع معجزات را با تردید یا انکار تلقی کرده‌اند. ابن ـ

1. Lucretius 2. Celsus 3. Origen, *Contra Celsum*.

الراوندی که آزاداندیشی معتزله را تا سرحد زندقه کشانید درقرن سوم هجری با جسارت غریبی فکر معجزه را نفی کرد. وی درکتابی بنام الزموده که فقط بعضی قطعات آن باقی است وآن نیز بوسیلهٔ یک اسمعیلی بنام المؤیدفی‌الدین ودرکتاب المجالس اونقل شده است تا داغ باطله بخورد، بشدت عقاید ودعاوی اهل ادیان وپیروان انبیا را انتقادکرد ومعجزات را بکلی گزاف شمرد. ازمحمدبن‌زکریای رازی طبیب وحکیم معروف نیزکتابی بنام مخاریق‌الانبیاء نقل می‌کنند مشتمل برانکار وتکذیب معجزات. با اینهمه اولین مورخ که دریک تاریخ عمومی خود را از توجیه وتبیین معجزات مستغنی یافت یک حکیم مسلمان بود ـ ابوعلی مسکویه. وی در تاریخ خودکه موسوم به تجارب‌الامم و تعاقب‌الهمم بود در اوایل قرن پنجم نه فقط به‌قصص انبیاء سلف توجه نکرد بلکه دراحوال پیغمبر اسلام هم ازمعجزات صرف نظرکرد ـ باین عنوان‌که ازآنها تجربه‌یی عملی برای زندگی بشری نمی‌توان بدست آورد. دراروپا فقط ازعهد اسپی‌نوزا بودکه فکر معجزه بطور جدی مورد بررسی انتقادی شد ـ تقریباً هشتصد سال بعد از ابن‌الراوندی. اسپی‌نوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۲) در رسالهٔ فلسفی دین و دولت[1] خویش کوشید نشان دهد وقوع معجزه ممکن نیست چراکه آن بمنزلهٔ این است‌که خداوند قانون واراده‌ٔ خود را نقض‌کند. بعلاوه، معجزه نمی‌تواند انسان را به‌هیچ امری ملزم ومتقاعدکند ازآنکه چنین امری عقل را بکلی مقهور می‌کند وازامکان قبول بازمی‌دارد. اسپی‌نوزا اعتقاد به‌معجزه را درواقع مستلزم نوعی شرك می‌شمرد وبرمعتقدان به‌آن طعنه می‌زدکه‌گویی ظهور قدرت خدا را فقط درهنگام خرق ونقض جریان طبیعت می‌دانند وانگار جریان طبیعت را چیز دیگری می‌شمارند غیرازقدرت ومشیت خدا. دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) نیز مسأله را درضمن تحقیق در باب فهم انسان[2] بررسی‌کرد وبه‌این نتیجه رسیدکه معجزه ازلحاظ دلالت و وضوح، ازقانون طبیعت‌که وقوع معجزه درحکم نقض آن است بحکم ضرورت فروترست. اینجا باز تعلیم اشاعره به‌خاطر می‌آیدکه ازبعضی جهات هیوم ممکن هست ازآنها متأثر باشد. برای اشاعره نیز چون طبیعت وقوانین ضروری آن مفهوم ندارد، معجزه به‌مفهوم معمول‌کلمه درکار نیست وگویی درنزد آنها معجزه

1. Spinoza, B., *Tractatus theologico-politicus*, 1670
2. Hume, D., *Enquiry concerning Human understanding*, 1748

خود امریست طبیعی یاطبیعت خود چیزی‌نیست جزمعجزه[۱۰]. با اینهمه آنچه مورخ امروزی را ـ که مادی یا منکر خدا نیست ـ قانع می‌کند، بیان شلایرماخر[1] (۱۷۶۸-۱۸۴۳) حکیم آلمانی است که می‌گوید معجزه را نه می‌توان ازطریق طبیعت توجیه کرد نه آن را می‌توان ازطبیعت بکلی بیگانه تلقی‌کرد. این طرزفکر به‌مورخ امروز اجازه می‌دهدکه در تاریخ ازهرآنچه به‌قلمرو معجزه تعلق دارد صرف نظرکند ـ کاری که ابوعلی مسکویه ماکرد، در تجارب‌الامم. اما مسألهٔ منشأ اقوام عالم که از داستان «هبوط آدم» تا خاتمهٔ «طوفان نوح» صحنهٔ آن شرق باستانی بود چنان تأثیری درفرهنگ قرون وسطی‌کردکه هنوز درتاریخ، نژادهای انسان را به‌اولاد نوح منسوب می‌دارند ـ سام، حام، ویافث. عنوان کتاب البدء والتاریخ مطهربن‌طاهر ـ المقدسی ـ فیلسوف ومورخ قدیم اسلامی ـ نمونه یی است از تصوری که مورخ داشته است ازارتباط قصه‌های راجع به‌اصل انسان با تاریخ. تواریخ عام دربین‌مسلمین تقریباً همه مبتنی است برگزارش احوال عالم ازهبوط وطوفان تا عصر مورخ. حتی یک قرن پیش‌که درایران ناسخ‌التواریخ بوجود آمد هنوز هبوط آدم وطوفان نوح سرلوحهٔ مسائل تاریخ انسانی بشمار می‌آمد. در اروپا نه‌فقط یک مورخ آلمانی قرون وسطی مثل اوتو اسقف فریزینگ (۱۱۱۴-۱۱۵۸) درکتاب لاتینی موسوم به راجع به‌دوشهر[2] تاریخ ملکوت جهانی وروحانی را ازهبوط آدم نوشت بلکه حتی بوسوئه (۱۶۲۷-۱۷۰۴) آنچه بنام گفتار در باب تاریخ جهانی[3] نوشت مشتمل بود بر تاریخ عالم ازعهد آدم به‌بعد. فقط آراء چارلزرابرت‌داروین (۱۸۰۹-۹۲) فیلسوف وطبیعیدان انگلیسی بودکه اعتقاد به‌مندرجات عهد عتیق را دراین مسائل متزلزل کرد. قول وی درباب اصل انسان[4] ـ وارتباط آن با سایرجانوران ـ چنان بامندرجات تورات مغایر بنظر آمدکه قبول آن یکچند در ردیف انکار وطغیانی تلقی شد نسبت به‌ادیان الهی. با آنچه وی درباب تطور انواع، تنازع بقا، وبقای اصلح بیان می‌کرد قصهٔ هبوط آدم وطوفان نوح دیگر نمی‌توانست جایی درجزو عقاید اهل دیانت داشته باشد. معهذا قصهٔ نوح وطوفان وقتی ازلحاظ تاریخ تجربی ازاعتبار واقعی

1. Schleiermacher, F. 2. Otto von Freising, *De duabus civitatibus*, 1146.
3. Bossuet, J. B., *Discours sur L, histoire universelle*, 1681
4. Darwin, ch. r., *Origin of Species*, 1859.

افتادکه منبع ماقبل تورات آن‌کشف شد ـ درافسانهٔ گیل‌گمش. ماجرای این‌کشف شاهد زنده‌یی عرضه می‌کند از استفاده‌یی‌که درعصر ما تاریخ می‌تواند ازباستانشناسی کند ـ واز زبانشناسی. درحدود سال ۱۸۷۰ وقتی‌که درموزهٔ بریتانیا یک آشورشناس قطعه‌های الواحی را که در خرابه‌های بازمانده ازکتابخانهٔ آشوربانی‌پال ـبیرون شهر موصل‌ـکشف شده بود روی‌هم می‌گذاشت وسعی درخواندن آنها می‌کرد چشمش به عبارت الهام‌بخش «کشتی برروی‌کوه توقف‌کرد» افتاد. درتمام ادبیات گذشته فقط داستان نوح وکشتی اوبودکه می‌توانست برای این عبارت مورد مشابهی عرضه‌کند. وقتی دریک قطعهٔ دیگر داستان فرستادن‌کبوتر وبازگشت آن را یافت دیگر برای وی تردیدی دراهمیت «کشف» باقی نماند. یک سخنرانی عمومی‌که این دانشمند ایرادکرد چنان توجه عام را تحریک کردکه دیلی تلگراف مخارج سفر یک هیئت اعزامی را برای تجدید حفریات درمحل الواح ـنینواـ پرداخت. هیئتی‌که تحت رهبری این آشورشناس به‌حفریات مجدد پرداخت قطعات الواح دیگر بدست آورد که روی‌هم رفته منشأ قدیم قصهٔ نوح را نشان داد ـ با منشأ بعضی فقرات دیگر سفر پیدایش .گیل‌گمش قهرمان اساطیر قدیم بین‌النهرین بموجب این الواح درضمن مسافرتهای‌پرمخاطره وظاهراً ـرمزی‌ـخویش‌دریک‌جزیرهٔ دوردست، تنهامرد آن‌جزیره راکه با زن خویش از یک طوفان ویرانگرکه در روزگار پیشین، خدایان برای نابودکردن نژاد انسان فرستاده بودند رسته بود ملاقات می‌کند. نوح بین‌النهرین‌که از وقوع طوفان خبر یافته بودکشتی‌بزرگی ساخته‌بودوبا زن‌خویش ویک جفت ازبین تمام موجودات زنده‌که با خود به‌کشتی برده بود ازچنگ طوفان نجات یافته بود. عمر ابد را وی بمنزلهٔ پاداش این‌کار قهرمانی خویش یافته بود. اینکه قطعات الواح موجود ـکه روی هم رفته دوازده لوح است وتمام داستان گیل‌گمش درآنهاست‌ـ همه تعلق به‌یک نسخهٔ واحد از روایات راجع به‌وی ندارند حاکی است ازشهرت ورواج فوق‌العادهٔ این داستان که می‌بایست بسیارکهنه‌تر ازتمدن آشور باشد وازین رو آن را حتی به‌دوران سومریان منسوب کرده‌اند. درهرصورت قصهٔ نوح‌ـ آنگونه‌که درعهد عتیق هست‌ـ دیگر نمی‌تواند اصل انسان را بیان‌کند اما درتاریخ هنوزگه‌گاه زبانها ونژادهای انسانی را از روی نام اولاد نوح تقسیم می‌کنند: سامی، حامی، یافثی...

با آنکه «جهان بینی شرق باستانی» که در تاریخ‌نگاری قدیم اقوام شرق نزدیک -از بابل تا یهود- تأثیر خود را داشته است با طرز فکر آریاهای ماد و پارس نیز ظاهراً بکلی بیگانه نبود، تاریخ نگری ایرانیان از همان عهد هخامنشی با نوعی واقع‌گرایی همراه بود که آن را از مبالغه‌گویی، حقیقت‌پوشی، و زودباوری معمول در نزد وقایع‌نگاران بابلی و یهودی دور نگه می‌داشت. در بین قدیمترین نمونه‌های وقایع‌نگاری هخامنشی بیانیهٔ کوروش کبیر را در بابل و کتیبهٔ داریوش بزرگ را در بیستون می‌توان نام برد. درین هردو بیانیه پادشاهان پارس مثل شاهان آشور و بابل پیروزی خود را به‌خداوند منسوب می‌دارند. کوروش حتی نه‌فقط سلسلهٔ نژاد خود را مشمول حفظ و عنایت بل و نبو- خدایان بابل - می‌داند بلکه از مردوک - خدای بزرگ آن سرزمین- نیز با لحن پرستش یاد می‌کند. چنانکه داریوش هم کتیبهٔ بیستون را با ستایش اهورمزدا آغاز می‌کند و خاطرنشان می‌کند که پادشاهی خود را از اهورمزدا دارد. لحن وقایع‌نگاری درهردو سند حاکی از تعهد اخلاقی نویسنده است به‌بیان حقیقت. در بیانیهٔ کوروش نفوذ وقایع‌نگاری بابل بیشتر محسوس است و ظاهراً در تحریر این بیانیه -که اصل آن به‌زبان بابلی است- کاهنان مردوک شرکت داشته‌اند. کتیبهٔ داریوش که لحن کاملاً ایرانی دارد معرف یک نوع گریز صادقانه است از دروغ. با آنکه درآنچه مربوط به‌واقعهٔ بردیای دروغین است بعضی پنداشته‌اندکه ادعای وی کاملا موافق واقعیت نیست و حتی به‌عقیدهٔ پاره‌یی از محققان این نکته‌که کمبوجیه قبل از عزیمت به‌مصر برادر خود بردیا راکشته باشد قبولش خالی از اشکال بنظر نمی‌رسد[۱۱]، باز لحن بیان در واقعه‌نگاری صادقانه است و صمیمانه. نه فقط مکرر- از جمله در ستون چهارم بند ۷، ۸ و ۱۳ - با نفرت وکراهت از دروغ و مبالغه‌که شیوهٔ معمول کتیبه‌نگاران آشور و بابل بود، سخن می‌گوید بلکه در ذکر شورشهای مخالفان و وصف توسعهٔ آشوبهای ولایات هم به‌هیچوجه حقیقت را کتمان نمی‌کند، سهلست حق کسانی راکه درنیل به‌پیروزی به‌او کمک کرده‌اند نیز ضایع نمی‌گذارد. دشواریهای خود را بدون پرده‌پوشی یا کوچک‌شماری برمی‌شمرد، وتمام جزئیات رویدادها را با ذکر محل هرواقعه وتاریخ ماه و روز وقوع آن بدقت گزارش می‌دهد - بدون ذکر سال وقوع. همین لحن حقیقت‌جویی که بکلی با آنچه نزد پادشاهان آشور وبابل متداول بود تفاوت دارد، در سایرکتیبه‌های داریوش نیز

هست. با اینهمه، این سنت واقع‌گرایی نه درکتیبه‌های غالباً کوتاه پادشاهان بعد از داریوش بزرگ چندان جلوهٔ بارز دارد نه درآنچه بعد ازسقوط هخامنشیها حتی در دوران ساسانیان درباب تاریخ بوجودآمد دیده می‌شود. از «عهدعتیق» وازبعضی روایات یونانی برمی‌آیدکه درعهدپادشاهان‌هخامنشی ضبط وقایع ایام پادشاهان متداول بوده‌است-آرشیوهای‌رسمی. درفترت بعدازاسکندر-یادرهجوم‌اوظاهراً این آرشیوها از بین رفت و وقتی درپایان عهد ساسانی دیگر بار به‌جمع وضبط روایات وسنن ملی حاجت افتاد آنچه به‌دوران قبل ازساسانیان مربوط می‌شد چنان از دفترها و خاطرها رفته بودکه جامعان «خداینامک» چاره‌یی ندیدند جزآنکه جای خالی آنها را با روایات نیمه‌دینی که پیرامون اساطیر اوستا - رام‌یشت، آبان‌یشت، زامیادیشت و جزآنها - بوجود آمده بود پرکنند. ازین روست که درخداینامک -ودر شاهنامه- عنصر تاریخی فقط با روی‌کارآمدن ساسانیان آغاز می‌شود وهرچه به‌پیش ازآن مربوط است بیشتر افسانه‌هاست واساطیر. البته خود ساسانیان نیز مثل هخامنشیان وبه‌شیوهٔ آنها هم ضبط وقایع- آرشیو رسمی- داشته‌اند وهم -باز مثل هخامنشی‌ها- برای حفظ ونشر بعضی پیروزیها ومفاخر خویش ازالواح وکتیبه‌ها استفاده می‌کرده‌اند. ازگفته آگاثیاس برمی‌آیدکه در دستگاه پادشاهان ساسانی سالنامه‌های رسمی وجود داشت وظاهراً مؤلفان خداینامک وبعضی مورخان قدیم اسلامی ازین سالنامه‌ها نیز استفاده‌کرده‌اند[۱۲].

اما آنچه درتاریخ نویسی امروز ما تاحدی می‌تواند به‌تأثیر وقایع‌نگاری قدیم منسوب شود توجه مفرطی است‌که بعضی مورخان به‌احوال پادشاهان دارند و فرمانروایان. درست است‌که این امر اختصاص به‌ایرانیها نداشته است اما حتی در عهدگزنفون وکتزیاس هم آنچه بعنوان اخبارگذشته در ایران ضبط می‌شده است عبارت بوده است از اخبار فرمانروایان. این نکته ناشی از طرزفکر خاصی بوده است‌که یونانیها آن را از مختصات اقوام غیریونانی می‌شمرده‌اند. خداینامه‌های قدیم ایران هم‌که شاهنامهٔ فردوسی وغرر اخبار ثعالبی بازماندهٔ آنهاست، درواقع فقط عبارت بوده است ازکارنامهٔ پادشاهان‌که درهنگام انقراض ساسانیان مشتمل بوده است برفهرست پنجاه پادشاه یا پادشاهی. عنصر افسانه‌یی نیز، البته، هم با فرهٔ شاهان مربوط می‌شده است هم با اعمال پهلوانان آنها. ممکن است مأخذ بعضی

ازین خداینامه‌ها تا حدی‌همان دفترهای رسمی وقایع بوده است که آگاثیاس[1] مورخ بیزانس ازوجود آنها درخزائن خسرو انوشروان خبرمی‌دهد وچنانکه نولدکه[2] حدس می‌زند ظاهراً شامل احوال شاهان پیش ازساسانیان نیز باید بوده باشد[۱۳]. تاریخ خود ساسانیان هم‌که یک تاریخ واقعی بوده است درین روایات خداینامه‌ها تا حدی رنگ افسانه وحماسه دارد. بقول یک ایرانشناس ایتالیایی، ازآنجاکه آواز دهل شنیدن از دورخوش می‌نماید دنیای‌کهنهٔ پادشاهان پیش‌از اسلام، هم بسبب آنکه از عهد اسلام دور شده بود وهم بدان جهت‌که با دنیای واقعی آن زمان مغایرت داشت، جلوهٔ خیال‌انگیز یافت ومناسب شد برای حماسه[۱۴]. خداینامه‌ها الگوی یک سلسله تواریخ پادشاهان شد که هدف آنها بقول نویسندهٔ مقدمهٔ قدیم شاهنامه عبارت بود از نام شاهان «وکارنامه‌هاشان وزندگی هریکی، از داد وبیداد وآشوب‌وجنگ وآیین‌ها». با اینهمه، در اخبار خداینامه‌ها، گذشته ازآنچه به‌اساطیر وقصه‌ها مربوط است مواردی دیگر نیز هست‌که برای مورخ مایهٔ اطمینان نیست. جزئیات مربوط به لشکرکشیهای رم وایران خاصه آنجاکه بین روایات مورخان شرق وغرب توافق نیست ازینگونه است. سخنان منسوب به‌شاهان که بموجب روایات خداینامه‌ها غالباً به‌هنگام جلوس آنان وبمنزلهٔ برنامهٔ کارشان اعلام می‌شده است، همیشه از نوع نطق‌های جنگی منسوب به‌سرداران رم‌ـ‌که غالباً انشاء مورخان رومی است‌ـ نیست ودربعضی موارد ممکن است به‌اسناد رسمی خزائن مربوط باشد. درواقع خداینامه‌ها که شاهنامه وکتابهای سیرالملوك ازآنها بوجود آمده است، تجسمی است از آرمانهای طبقهٔ نجبا درعهد ساسانیان. محبوبیتی‌که جهانداران شاهنامه درتصویر شاعرانهٔ فردوسی عرضه می‌دارند به‌احتمال قوی باید مربوط به‌همین آرمان طبقاتی نویسندگان خداینامه‌ها باشد. درچنین حالی آیا جای تعجب خواهد بودکه وقتی شاعر ازگنجهای خسروان سخن می‌گوید ازمنبع اصلی آنهاکه دسترنج طبقات پایین است صحبت نکند وآنهمه را به‌باج وساوی نسبت دهدکه ازفرمانروایان مغلوب‌گرفته می‌شد؟

در پایان روزگار ساسانیان، شرق نزدیک ـحتی ایران‌ـ با آیین تازه‌یی روبرو شدکه فرهنگ بین‌النهرین وشام ومصر وحتی یونان را خیلی بیش ازپیش در

1. Agathias 2. Theodor Noeldeke

«جهان بین شرق باستانی» غرق کرد ـ آیین مسیح.

اصل فکر مسیح ـ یک نجات دهندهٔ موعود که می بایست برای یهود مصیبت‌زده، اندیشه‌یی تسلیت‌انگیز باشد ـ فقط بعد از انقراض یهودیه در ۵۸۶ ق‌م در ادبیات دینی یهود و در طی مواعظ و مکاشفات پیغمبران آنها شروع به تجلی کرد والبته دراسفار تورات سابقه نداشت. آیا فکر سوشیانت زرتشتی ممکن است در پیدایش این امید دلنواز در بین یهود تأثیری کرده باشد؟ ظاهراً بعید نیست اما از کتاب جامعه، اشعیاء، و دانیال نبی پیداست که در قرنهای نزدیک به‌عهد عیسی، یهود تا چه حد چشم امید به‌این نجات‌دهندهٔ خدایی خویش دوخته بودند. عبث نیست که وقتی نام عیسی وتعلیم او شهرت یافت بسیاری از طبقات ستمدیده، مسیح موعود را در وجود او جستند. بدینگونه از مکاشفات و رؤیاهایی که پیغمبران یهود دربارهٔ یک ملکوت تازه ـ یک نجات‌دهندهٔ موعود ـ در دل می‌پروراندند، آیین مسیح بوجود آمد. اما زودباوریها، تعصبها وآرزوهای سرکوفتهٔ قوم وجودکسی را که این آیین به‌تعلیم او منسوب بود چنان دراساطیر وافسانه‌ها مستغرق کرد که هنوز بعضی از مورخان در وجود او بیشتر یک افسانه می‌یابند تا یک شخص واقعی. با اینهمه، اگر وجود عیسی ازلحاظ تاریخ گه‌گاه مشکوک بنظر آید وجود فرهنگ وجهان‌بینی ممتازی که می‌بایست مسیحی یا عیسوی خوانده شود در خور تردید نیست. درآنچه این عیسویان نخست راجع به‌احوال وتعالیم عیسی روایت کرده‌اند تعصبهای کهنه، آرزوهای سرکوفته، و زودباوریهای مضحک آنها را می‌توان جلوه‌گر یافت. امروز البته کلیسا توقع دارد که تمام آنچه در اناجیل، اعمال رسولان ورسالات آنها درباب عیسی ویارانش آمده است واقعیت تاریخی تلقی شود اما اینکه چنین توقعی درنزد افکار آزاد پذیرفته شود خود حاجت به‌یک معجزه دارد ـ یک معجزهٔ شگرف. در واقع اعتقاد به‌معجزه، اعتقاد به‌عنایت الهی، واعتقاد به‌مکاشفات نه فقط اساس تمام روایات مندرج در مجموعهٔ «عهد جدید» است بلکه تمام تاریخ‌نویسی مسیحی ـ شرقی وغربی ـ نیز برآن تکیه دارد. این «عهد جدید» غیراز چهار انجیل، بیست وسه رسالهٔ بزرگ وکوچک دیگررا دربردارد که اصل آنها یونانی است وهیچیک از قرن چهارم میلادی‌هم فراتر نمی‌رود. بعلاوه، بزحمت می‌توان آنها را به‌وجود کسانی که بنام آنها منسوب شده‌اند مربوط کرد. ازاینها گذشته نه فقط روایات هیچیک از آنها درشکل حاضر قول یک

شاهد عینی وقایع نیست بلکه وقوع تحریف و تصرف و تغییر را هم درین متون نمی توان انکار کرد. تازه این نکته هم که ازبین تعداد زیادی اناجیل موجود فقط چهار انجیل ـ متی، مرقس، لوقا، و یوحنا ـ را رسمی و مابقی را مخفی[1] یا غیرموثق خوانده‌اند مبتنی بر قراین و دلایل مربوط به‌نقد متون نیست. در محیط این اغراض و تعصبات بود که تاریخ‌نویسی مسیحی را سریانیها و ارامنه تقریباً منحصر کردند به‌روایات راجع به کرامات قدیسان و داستان شهدا. در تواریخ سریانی که بیشتر از قرن پنجم میلادی به‌بعد رنگ خاص خود را پیدا می‌کنند افسانه‌های تعصب‌آمیز بقدریست که قبول سایر مطالب آنها را مشکوک می‌کند و این نکته را درباب تعدادی از تواریخ قدیم ارمنی هم می‌توان گفت. البته جهان‌بینی مسیحی ـ بدانگونه که در تعلیم اگوستن عرضه می‌شد و بر تصور گناه ازلی، عنایت الهی، و نجات نهایی مبتنی بود ـ بعدها در طرز تاریخ‌نگری یونان و رم تحولی پدید آورد و در آن باب باید جداگانه سخن گفت. اما در شرق نزدیک ـ مخصوصاً بین سریانیها ـ تاریخ‌نویسی مسیحی هرگز تحول بارزی بوجود نیاورد. درست است که نجات را برخلاف تصور یهود به‌قومی خاص منحصر نمی‌کرد و تمام اختلافات زمینی و آلام جسمانی را زودگذر، جزئی و تحمل‌پذیر نشان می‌داد اما درغالب موارد آنچه ازخواننده طلب می‌کرد عبارت بود از تسلیم و زودباوری.

تمام این سنتهای دور و دراز شرق نزدیک در تاریخنویسی مسلمین اثر گذاشت اما آنچه بیش ازهمه درآن تأثیرکرد شیوهٔ تاریخنویسی ایرانی بود. آنچه مسلمین در تاریخ بوجود آوردند ازحیث وسعت و تنوع حتی ازمیراث یونان و رم غنی‌تر بنظر می‌آمد. مسلمین مخصوصاً از لحاظ فواید عملی و اخلاقی به‌تاریخ علاقه می‌ورزیدند. بعضی ازخلفا حتی ازتاریخ و روایات گذشته برای کارهای جاری سرمشق و نمونه جستجو می‌کرده‌اند. می‌گویند وقتی منصور دوانیقی درباب کشتن ابومسلم تردید داشت ازیک ندیم خویش حکایت شاپور ساسانی را خواست که چگونه وزیر خود را بدان سبب که درخراسان مردم را به‌طاعت خویش جلب کرده بود کشت و گویی این داستان راسرمشقی و مایهٔ تشویقی می‌یافت درقتل ابومسلم[۱۵]. معاویة بن ابی‌سفیان هم به‌اخبار و حکایات گذشته علاقه داشت و بسیاری ازفرمانروایان

1. Apocrypha

اسلامی چنان به‌تاریخ علاقه نشان می‌دادندکه درمجالس پادشاهان خواندن شاهنامه یک سنت بود ودرگلستان سعدی به‌این نکته اشارتی هست. حتی کسانی از وزراء که میل نداشتند پادشاهانشان ازآنها بی‌نیاز شوندکتابهای تاریخ را از دسترس آنها دور نگه می‌داشتند. بموجب روایت الفخری وقتی مکتفی خلیفه ازوزیر خویش خواست تاکتابی چند برایش تهیه‌کنند تا با مطالعهٔ آنها اوقات خویش را بگذراند وزیر دستور دادکتابهایی تهیه کنند وپیش ازآنکه نزد خلیفه بفرستند آنها را بروی‌عرضه دارند. دربین این‌کتابهاکتابی بود شامل اخبار شاهان‌گذشته واحوال وزیرانشان ـ یعنی تاریخ. وزیر چون آن بدید برآشفت وبه‌کسی‌که آن‌کتابها را تهیه‌کرده بود گفت: با من هیچ کس دشمنتر ازشما نیست، گفته بودم‌کتابهایی برایش تهیه‌کنیدکه با آنها سرگرم شود وبامن ودیگران نپردازد، شما چیزی برای اوتهیه‌کرده‌اید که به‌او رسم و راه برانداختن وزراء وگرفتن اموال را یاد می‌دهد و ویرانی وآبادانی بلاد را ... اینها را برگردانید وبرای وی‌کتابهایی تهیه‌کنیدکه درآن داستانهای جالب باشد واشعار طرب‌انگیز[۱۶]. درواقع اینکه مسلمین گه‌گاه می‌گفتند علم پادشاهان عبارتست از نسب وخبر، علم جنگاوران عبارتست ازایام وسیر، وعلم بازرگانان نویسندگی است وحساب[۱۷]، حکایت ازنقشی داشت‌که نزد آنها تاریخ درتربیت وتهذیب ملوك وامراء داشت. با این علاقه به‌تاریخ عجب نیست‌که غالب پادشاهان، مورخ هم دردستگاه خویش داشته باشند ـ چنانکه شاعر ومنجم وکاتب نیز داشتند.

باری تاریخنویسی درنزد مسلمین تا حدی بجهت وسعت فوق‌العادهٔ قلمرو اسلام تنوع کم‌نظیری یافت. تاریخ‌انبیاء تاریخ امم‌وقرون، تاریخ‌مغازی‌رسول، تاریخ فتوح، تاریخ‌خلفا، تاریخ‌سلاطین، تاریخ وزراء، تاریخ بلاد وامصار، تاریخ مذاهب وفرق، تاریخ طبقات رجال، تاریخ حوادث و وفیات، تاریخ مقابر ومزارات وحتی تاریخ آتش‌سوزیها وزلزله‌ها موضوعهایی است که در تمام دنیای اسلام بارها توجه تاریخنویسان را برانگیخته است ودرهریک ازین رشته‌ها کتابهایی بسیار تألیف شده است. شمس‌الدین سخاوی (۹۰۲ـ۸۳۰هـ) در کتاب الاعلان بالتوبیخ لمن‌ذم اهل التاریخ تعداد زیادی ازاینگونه‌کتابها را که به عربی بوده است نام می‌برد وازآنچه نیز درین بابها به‌فارسی هست تعداد بسیاری را می‌توان ذکر کرد. آنچه تاریخنویسی مسلمین را امروز تا اندازه‌یی هدف ایراد کرده

است گذشته از آب و تاب ادیبانه و زرق و برق صنعتگرانه‌یی که درین تاریخها هست و آنها را غالباً دشوار و گه‌گاه کم عمق می کند غفلت بیشترینهٔ مورخان اسلامی است از نقد و تعمق کافی در روایات که آثار بعضی از آنها را عبارت کرده است از یک رشته روایات مبالغه‌آمیز و احیاناً متضاد. با آنکه البته نمی‌توان این حکم را درباب تمام آثار تاریخنویسان اسلامی پذیرفتنی شمرد، می‌توان قبول کرد که روی‌هم‌رفته مسلمانان آن پیشرفتی راکه درسایر علوم وفنون داشته‌اند در تاریخنویسی حاصل نکرده‌اند. توجه به‌گردآوری روایات گونه‌گون، آثار کسانی مانند طبری و بلاذری را غالباً فقط مجموعه‌یی از مواد تاریخی کرده است که‌گویی بررسی درصحت و سقم آنها را مورخ به‌خواننده واگذار کرده باشد. با اینهمه درگردآوری این مواد مورخ خود گه‌گاه چنان دقت و علاقه‌یی بکار بسته است که خوانندهٔ هوشیار بآسانی می‌تواند گزاف‌کاریها یا جانبداریهای کسانی راکه در روایات خویش دستکاریهای عمدی کرده‌اند بازشناسد. درحقیقت در قیاس با آنچه جعالان روزگار جدید انجام می‌دهند شیوه‌یی که پاره‌یی راویان قدیم دردگرگون‌جلوه دادن حقیقت داشته‌اند یک ناشیگری ساده‌لوحانه است. ازجالب‌ترین مختصات تاریخنویسی مسلمین توجهی است که به‌توصیف اخلاق و سجایای رجال و قهرمانان حوادث داشته‌اند. درواقع آنچه‌کسانی مثل مسعودی، بیهقی، یا ابن‌خلکان درباب اخلاق واطوار فرمانروایان ونام‌آوران آورده‌اند گاه چنان دقیق وحتی هنرمندانه است که ازآنها می‌توان تصویر واقعی احوال بعضی طبقات را نقش زد. شاید آنچه ابوعلی مسکویه درباب خلق وخوی رکن‌الدولهٔ دیلمی نوشته است بهتر ازهرتحلیل دیگر بتواند اسباب شکست ابن‌العمید وزیر وی را در اجراء عدالت وایجاد نظم درست درقلمرو دیلمیان بیان‌کند چنانکه رویدادهای پایان عهد سلطان سنجر را نیز شاید بدون توجه به‌آنچه ابن‌اثیر وابن‌خلکان و دیگران دراحوال واخلاق این سلطان سلجوقی نوشته‌اند نتوان به‌درستی درک کرد.

در تاریخنویسی مسلمین دو شرط عمدهٔ مورخ، عدالت و ضبط است و این نکته‌یی است که سخاوی در الاعلان بالتوبیخ در آن باره شواهد بسیار نقل می‌کند. اقتضای عدالت و ضبط مورخ هم پرهیز از جانبداریست و ازسهل‌انگاری در نقل واقعه یاکلام منقول. بعلاوه مورخ باید این مایه پارسایی داشته باشد که تا به‌صرف پندار نسبت به‌کسانی که از آنها سخن می‌گوید بدگمانی اظهار نکند و بر خلاف

عدالت در اعراض مردم طعن روا ندارد. ابوالفضل بیهقی مورخ معروف غزنویان به‌همین پایه از عدالت و ضبط مخبر و مورخ نظر دارد که می‌گوید گویندهٔ خبر باید راستگوی باشد و نیز خردگواهی دهد که آن خبر وی درست است[۱۸]. بدینگونه آنچه مخالف خرد باشد و امکان وقوعش برای عقل تصورپذیر نگردد نه از آنگونه است که آن‌را بتوان خبر تاریخی خواند. جالب آنست که برخلاف یک تعریف مشهور، ابوریحان بیرونی، آنچه را صدق وکذب در آن بیک گونه محتمل هست فقط در بارهٔ خبری می‌داند که غیرممکن نباشد[۱۹] - گویی آنچه غیرممکن باشد اصلاً خبر نیست. تاج‌الدین سُبکی می‌گوید تاریخنویسان بسبب تعصب یا جهالت یا تنها بسبب اعتماد بر نقل کسی که در خور اعتماد نیست گه گاه بخطا می‌روند. کسانی را بیهوده فرو می‌نهند یا بیجهت بر می‌کشند. اما ازاین اسباب گونه‌گون خطا، جهالت در بین مورخان بیشتر هست تا در بین اهل جرح و تعدیل. تعصب نیز همین گونه است وکمتر تاریخی هست که از آن خالی باشد. این اهل جرح‌وتعدیل که مورخان را با آنها می‌سنجند عبارتند از نقادان حدیث. عدالت و ضبط هم که دو شرط عمدهٔ مورخ بشمارست همان معیارهایی است که مسلمین در باب مُحدّثان داشته‌اند وراویان حدیث. تأثیر شیوهٔ اهل حدیث در تاریخ‌نگاری مسلمین امریست محقق و توجه کردنی. در حقیقت، آنچه در تاریخ اسلام به‌سیرت رسول و احوال صحابه مربوط می‌شد مأخذش حدیث بود. درست است که بعدها قُصّاص، احزاب و فرقه‌ها هر یک جهت مقصودی دیگر جعل حدیث هم کردند اما چون حدیث یک مأخذ عمدهٔ فقه نیز بود شناخت میزان و ملاك ارزش و اعتبار آن ضرورت خاص یافت و ازین ضرورت معرفت رجال وراویان حدیث پیدا شد و نقد اسانید - جرح‌وتعدیل. در نقد و شناخت راویان نیز، هم مسألهٔ همعصری آنها با مأخذ روایت خویش مطرح می‌شد و هم میزان عدالت و وثاقت آنها. بعضی ازین راویان ممکن بود باکسی که از وی خبری را نقل می‌کنند معاصر نباشند یا امکان اخذ وسماع حدیث در مورد آنها نباشد. بعلاوه ممکن بود به‌غفلت یا خبط و خطای ناشی از پیری وفراموشکاری‌متهم‌شوند. اگردر ضبط‌یک راوی‌هم مجال شک نبودبازبعید نبود که عدالتش مورد تردید باشد. معیارهایی که در نقد رجال یا طریق اسناد آنها وجود داشت هر چند با آنچه امروز نقد تاریخی نام دارد شاید نمی‌تواند پهلو بزند

اما استعمال آنها در مورد احادیث تا حد زیادی مانع از توسعهٔ جعل بود - و وضع حدیث. جوامع حدیث - از جمله صحیح بخاری - تأثیری که امروز در هر دانش - طلب نقاد باقی می‌گذارد عبارتست از اعتقاد به‌درستی و تقوای جامعان حدیث. در تاریخ مغازی و فتوح اسلام هم که امثال واقدی، بلاذری، وطبری همین شیوهٔ نقل روایات و ذکر اسناد را بکار بردند از همان ملاکهای متداول در علم حدیث می - توان برای نقد روایات استفاده کرد. از همین طریق است که یولیوس ولهاوزن[1] و دیگران روایات راجع به‌فتوح ایران را که در طبری و مآخذ دیگر به‌سیف‌بن‌عمر منسوب است نقد کرده‌اند. آنچه روایات سیف را درباب اخبار فتوح هدف انتقاد می‌کند اغراض و تعصبات اوست. یک نکتهٔ دیگرکه نیز باندازهٔ تعصب ممکن است مورخ را دچار خطاکند انحراف از اسنادست و اعتقاد بر استدلال. در واقع توسل به‌استدلال درمقابل اخبار وروایات هم- که یک مصداق اجتهاد درمقابل نص تلقی می‌شود - در نظر مورخان غالباً باندازهٔ تعصب‌ورزی مایهٔ خطاست. باعتقاد طبری، شناخت اخبارگذشتگان برای‌کسی که زمان آنها را درک نکرده است جز از راه نقل و خبر ممکن نیست. چنانکه از راه فکر و استنباط نمی‌توان به‌شناخت اخبار گذشته دست یافت. ازین‌رو اگر درین گونه روایات وی چیزی هست‌که خواننده آن‌را حقیقت نمی‌یابد عذرنویسنده آنست که وی آن‌را بهمان گونه که به‌وی رسیده بود در کتاب خویش می‌آورد. بدینگونه طبری خاطرنشان می‌کند که منشأ تاریخ روایات است درباب آنچه درگذشته روی‌داده است‌یا اکنون روی‌دادنی است‌واینهمه اموریست که شناخت آنها از راه استنباط فکر واستخراج عقول ممکن نیست[۲۰]. بعلاوه، پرهیز از اغراض و تعصبات نیز اصلی است‌که مورخان بزرگ اسلام غالباً از آن سخن گفته‌اند و آن را از شروط عمدهٔ مورخ دانسته‌اند. ابوریحان بیرونی خاطرنشان می‌کند که تحقیق در اخبار گذشتگان البته از راه قیاس و استدلال حاصل نمی‌شود باید به‌اسناد و اقوال قدما رجوع کرد، نهایت آنکه مورخ بایدفکر خود را از تعصب و غلبه و پیروی ازهوی و ریاست‌جویی که اینهمه مانع دیدار حقیقت است پاك کند و دور از تمام این شوایب و اغراض به‌بررسی اقوال گذشتگان پردازد. گمان می‌کنم که هنوز هم می‌توان این کلام بیرونی را بمنزلهٔ دستور عمل در تحقیق و نقد تاریخ

1. Wellhausen, J.

توصیه‌کرد. در واقع با آنکه امثال بیرونی دربین مورخان اسلام بسیار نیست باز در بین این مورخان نام کسانی چون ابوعلی مسکویه، رشیدالدین فضل‌الله، و ابن‌خلدون را نیز می‌توان بعنوان پیشروان طریقهٔ علمی تاریخ یا در شمار پیشقدمان فلسفهٔ تاریخ یادکرد. چنانکه پاره‌یی ملاحظات محی‌الدین الکافیجی (۷۸۸-۷۸۹ه) در المختصرفی علم‌التاریخ، و شمس‌الدین السخاوی (۸۳۰-۹۰۲ هـ) درکتاب الاعلان بالتوبیخ‌لمن ذم اهل التاریخ نیزحاکی از توجه مسلمین است به‌ارزش علمی تاریخ.

با اینهمه، آنچه در تاریخنویسی اسلامی یک استثناست ابن‌خلدون است- و ملاحظات او در روش و فلسفهٔ تاریخ. مقدمهٔ او در حقیقت یک دائرةالمعارف تحلیلی است از تمام اطلاعات مربوط به‌روش تاریخنگاری که مورخ احاطهٔ بر آنها را لازم دارد تا بتواند اثری علمی بوجود آورد. محور اندیشهٔ او درین مقدمه برگرد مسألهٔ تمدن می‌گردد و اسباب انحطاط آن. برای وی بررسی‌گذشتهٔ انسانی فایده‌اش عبارتست از دریافت همین درسهای تاریخ -عبر یعنی عبرتها. در بعضی موارد دگرگونیهای احوال چنان است که گویی مورخ شاهد یک خلق جدید -یک نشأهٔ مستحدثه- است و ابن‌خلدون در روزگار خویش مقدمهٔ چنین تبدلی را می‌یافت. اما دگرگونیهای جهان را وی بیشتر معلول طرز معیشت اقوام می‌دید. باعتقاد وی، تفاوتی که در بین نسلهای اقوام ودر طرز زندگی آنها مشاهده می‌شود تعبیری است از آن اختلاف که طرز معیشت اقتصادی آنها را از هم جدا می‌کند. این کلام ابن خلدون تا حدی‌یادآور سخن معروف مارکس نیز هست که احوال اجتماعی، سیاسی و عقلی انسان را تابع احوال مربوط به‌حاصل حیات مادی و اقتصاد می‌داند. اما مسألهٔ عمران و تکامل تمدن را ابن‌خلدون ظاهراً نتیجه‌یی می‌یابد از همکاری و هماهنگی عناصر جامعه - عصبیت. بدینگونه، نزد ابن‌خلدون تاریخ بعنوان علم چیزیست از نوع علوم مربوط به‌جامعه. نقد مدارك و اسناد در نزد او شرط عمدهٔ کار مورخ است اما فایدهٔ عمدهٔ تاریخ دریافت اسباب و موجبات پیدایش تمدنهاست: انحطاط و سقوط آنها. ابن‌خلدون که بیدقتی مورخان پیشین را انتقاد می‌کند و ضرورت نقد تاریخی را پیش می‌کشد، خود در بررسی روایات مورخان دقت بسیار می‌ورزید. نقد اوغیراز بررسی گواهیها که در تاریخ اصل کلی است مبنی است برآنچه وی قانون‌المطابقه می‌خواند یعنی آنکه حوادث منقول باآنچه اقتضای طبیعت و

احوال جاری عمران بشری است منطبق باشد. آنچه برای ابن‌خلدون ازین نقد عقلی تاریخ حاصل می‌شود یک نوع فلسفهٔ تاریخ باجامعه‌شناسی است که او آن‌را یک علم مستقل مـی‌خواند ـ علمی مستنبط النشأه. در مقدمه برمورخان گذشته می تازد که در نقل اخبارگزاف دقت نمی‌ورزند و آنچه را پیشینیان گفته‌اند بی‌هیچ تأملی تکرار می‌کنند. از جمله درباب خبری که بموجب آن تعداد لشکریان بنی‌اسرائیل را بعضی مورخان ششصد هزار تن ذکر کرده‌اند خاطرنشان می کند که وجود همچو عده‌یی با استعداد سرزمین مصر و شام بهیچوجه موافق نیست و در آن روزگاران هم مثل امروز حرکت چنین سپاهی در آن حدود غیرممکن بوده است. ابن‌خلدون با ذکر شواهد نشان می‌دهد که خطای مورخان غالباً از همین بیقیدیهاست که در نقل اخبار گزاف دارند. عجب این است که خود وی نیز درنقداقوال مورخان گه‌گاه بخطا رفته است ـ از جهت تعصب. چنانکه در بیان اسباب سقوط برامکه حکایت مشهور ارتباط بین جعفر و عباسه را قابل قبول نمی‌یابد اما در توجیه این دعوی خویش فقط اکتفا به‌این می کند که عباسه وهارون را بدستاویز علو نسب یا دین و عدالت از اتهام انتساب به‌ارتباط باجعفرو ارتکاب آنچه‌درشریعت جایز نیست تبرئه کند. حتی باده ـ پیمایی و میگساری هارون را انکار می‌کند و امری را که آنهمه شواهد در تواریخ و قصه‌های رایج دارد و آنهمه در اشعار شاعران معاصر بآن اشارت هست فقط برای آنکه امکان وقوع حکایت عباسه را انکار کند بی‌هیچ دلیل و ظاهراً تحت تأثیر تعصب و علاقـه به‌خاندان خـلافت سابق رد می‌کند. بـا اینهمه حتی این مایـه دقت و سختگیری را خود وی در متن کتاب العبر بکار نمی‌بندد. اما اگر ابن‌خلدون در کتاب العبر نتوانسته است حاصل آراء انتقادی خویش را بکار بـرد از آن روست که شاید هیچ‌کس نمی تواند یک دوره تاریخ انسانی را بتنهایی از روی اصول و مبادی این مقدمه بنویسد. برخی از مورخان قدیم اسلام نیز تا حدی نظیر توسیدید و پولیبیوس، تاریخ را به‌عنوان یک آئینهٔ عبرت تلقی می کرده‌اند. مسعودی در مقدمهٔ مروج الذهب خـاطرنشان می‌کند کـه عالم و جاهل و نابخرد و خـردمند همه را از مطالعهٔ تاریخ بهره‌یی حاصل می‌شود چنانکه هم مکارم اخلاق از تاریخ اقتباس می‌شود و هم آداب سیاست پادشاهان. ابوالفرج بن الجوزی مؤلف کتاب المنتظم هم در مقدمهٔ کتاب مزبور می نویسد یک فایدهٔ تاریخ این است که در آن، وقتی سیرت

و فرجام کار مرد حازم به‌بیان می‌آید خواننده به‌حزم و حسن تدبیر رهنمونی می‌شود وچون سیرت وعاقبت کارمرد تندرو وبیپروا ذکر می‌گردد انسان را از تندروی و بیپروایی باز می‌دارد. چنانکه فایدهٔ دیگرش آنست‌که انسان را بر عجایب کارها و دگرگونیهای روزگاران واقف می‌سازد. در بارهٔ فواید تاریخ و هدفهای تجربی و علمی آن آنچه ابن‌فندق آورده است شاید خلاصهٔ جامعی باشد از تمام ملاحظات مسلمین درین باب. وی خاطرنشان می‌کندکه مدت‌کوتاه عمر انسان اجازه نمی‌دهد که هرکس جداگانه یک‌یک کارها را تجربه‌کند ناچار باید ازتجارب دیگران، خاصه گذشتگان، هم بهره یافت و این چیزیست که از تاریخ بدان می‌توان رسید. بدینگونه، کسی که درتاریخ تأمل می‌کند ومی‌کوشدکه درآنچه برای‌وی‌پیش می‌آید ازحادثات‌گذشته عبرت وحکمت بیاموزد مثل‌آنست‌که دررویدادهایی‌که برایش پیش آمده است با تمام خردمندان ـعقلای عالمـ مشورت‌کرده باشد. گذشته از فواید تجربی، ابن‌فندق به‌لذتهایی هم که از مطالعهٔ تاریخ‌حاصل می‌شود اشارت دارد. چنانکه‌در بین‌فواید تاریخ‌این‌نکته‌راهم که‌تاریخ‌علمی‌است‌که‌مایهٔ‌لذتست‌در خور یادآوری می‌شمرد ومی‌گوید‌که مطالعهٔ آن مایهٔ بشاشت می‌شود و ازملالت طبع مانع می‌آید[۲۱]. درمواهب الهی که‌معین‌الدین یزدی (ح۷۶۷هـ.) در تاریخ آل مظفر تألیف‌کرده است نیز اشارتهایی به‌فواید تاریخ هست. آنچه وی طی عبارات بسیار ادیبانه و پر تصنع خویش در باب فواید تاریخ بر می‌شمرد عبارت است از نتیجه‌یی که خواننده از مطالعهٔ سیرت پادشاه عاقل یا غافل عایدش می‌شود و اینکه مطالعهٔ تاریخ به‌انسان تعلیم می‌دهدکه در غم و شادی زیاده محزون یا فریفته نشود و در دگرگونیها تأثیرقدرت الهی را مشاهده کند[۲۲]. نزد ابن‌اثیر، تجارب تاریخ نه‌فقط برای مردم عادی مایهٔ بصیرت و خردمندی است و در واقع مثل این است‌که انسان گذشته را بچشم خویش می‌بیند وگویی خویشتن را باآن حوادث هم‌عصر می‌یابد، بلکه مخصوصاً برای پادشاهان و فرمانروایان این فایده را داردکه فرجام دادگری یا بیدادیشان را هم به‌آنها نشان می‌دهد. در بین مورخان اسلامی توجه به‌این جنبهٔ سودمندی تاریخ هیچ‌جا بقدرکتاب‌تاریخ‌ابوعلی مسکویه بطورخودآگاه وجدی دنبال نشده است. وی که در فلسفه بعنوان حکیم اخلاقی مشهور است در تاریخ مؤلف کتاب حکیمانه‌یی است بنام تجارب‌الامم و تعاقب‌الهمم. اینکه از تجارب‌گذشته می-

توان در رویدادهای آینده سود برد در زمان وی ظاهراً اندیشه‌یی رایج بود چنانکه ابوحیان توحیدی نیز نظیر آن را از ابن‌سعدان وزیر روایت می‌کند. کار عمدهٔ ابوعلی ارزیابی گذشته است ـ و تجارب آن. وی که تواریخ عصر خود را آگنده از قصه‌های بیفایده و خواب‌آور می دید کوشید که از آنمیان فقط آنچه را برای عامه سودمند و تجربه‌آموز ست در تاریخ خویش بیاورد. ازین رو در تاریخ خویش از سرگذشت انبیاء و معجزات آنها که دیگر از آنها کسی بهره‌یی نمی‌توانست یافت صرف نظر کرد و حتی از احوال پیغمبر اسلام نیز فقط به‌اجمالی راجع به‌جنبهٔ سیاسی سرگذشت او اکتفا نمود. در صورتیکه از تاریخ ایران قدیم بسبب فوایدی که در عمل از آن حاصل می‌توانست شد مفصلتر سخن راند و شاید ایرانی‌نژاد بودنش هم در این طرز کار بی‌اثر نبود. بهرحال تجارب‌الامم مسکویه یک نمونهٔ شرقی است از آنچه ممکن بود در مکتب تاریخ‌نگری توسیدید یا پولی‌بیوس بوجود آید ـ در دنیای اسلام. اینکه تاریخ غرر اخبار ملك‌الفرس ثعالبی هم از پاره‌یی جهات به‌کار ابوعلی‌مسکویه شباهت دارد از آن‌روست که ظاهراً بینش تاریخنویسی آن هردو تاحدی برسنتهای قدیم تاریخنویسی ایران مبتنی است ـ خداینامه‌ها.

جسورانه‌ترین و در عین‌حال عظیم‌ترین طرح که در تاریخنویسی مسلمین انجام یافت به‌زبان فارسی بوجود آمد ـ و در عهد ایلخانان مغول. این طرح عبارت بود از جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله که حاصل یک نوع همکاری بین‌المللی مورخان بود و یک نیای فراموش شدهٔ تواریخ امروز کمبریج. رشیدالدین در تدوین این تاریخ «جامع» نه‌فقط بعضی تواریخ مربوط به‌سلسله‌ها ـ مثل ترجمهٔ تاریخ یمینی ـ را با اندك تفاوت به‌عین عبارت و به‌عنوان فصلهای کتاب خویش نقل کرده است بلکه در تواریخ چین و هند و فرنگ نیز ظاهراً غیر از پاره‌یی مآخذ کتبی از اطلاعات اشخاص مطلع هم استفاده کرده است و نام بعضی ازین همکاران را ذکر کرده است. بعضی ازین همکاران ایرانی که مؤلف از آنها چنانکه باید یاد نکرد بعدها وی را تخطئه کردند ـ و متهم داشتند به‌سرقات. با اینهمه قضاوت کاترمر[1] درباب این کتاب درست است که از روی انصاف می‌گوید: «این نسخهٔ گرانبها با بهترین اسباب و وسایل و در بهترین اوضاع و شرایط که پیش از آن هرگز برای هیچ نویسنده‌یی دست نداده است تألیف یافته

1. Quatremére, E.

است.» با آنکه عصر ایلخانان دوران رواج تألیفات تاریخی است کتابی با این عظمت نه در آن زمان بوجود آمد و نه قرنها بعد. بعد از عهد مغول تاریخنویسی در ایران دچار فترت شد و مدح و مداهنهٔ مورخان همراه با بیدقتی در اسناد و روایات کار آنها را فوق‌العاده کم‌مایه کرد. چون جای دیگر درین باب سخن گفته‌ام[۲۳]، اینجا بیش از ین حاجت به اطالهٔ کلام نیست.

۴ تاریخنویسی در یونان و روم

درتاریخ نیز مثل علوم طبیعی اندیشهٔ منظم ومنطقی فقط حاصل نیل به‌مراحل بالنسبه عالی تکامل است. ازین رو درتمدنهای قدیم برحسب تفاوت درطرزمعیشت و درتجارب اقوام، تاریخ غالباً عبارت ازضبط وقایع مربوط به‌قبیله، به‌قوم، یابه‌نژاد می‌شد وچون انسان بدوی هرامرمجهولی را با اساطیر وقصه های مربوط به‌خدایان متصل می‌یافت گذشتهٔ خویش را نیز همواره با اساطیر وعقاید دینی می‌آمیخت. این تمایل به‌افسانه البته جایی برای حقیقت‌جویی وانتقاد باقی نمی‌گذاشت؛ بعلاوه انسان بدوی تقریباً درهرمرحله ازتکامل‌که بود، اصل ونژاد خود، طرزفکرومعیشت خود، واخلاق وآداب وفرهنگ خود را معیارکمال می‌یافت واقوام دیگررا خام‌می‌خواند وبی‌فرهنگ. ازین روجای تعجب نیست‌که حتی‌هرودوتس[1] (قم۴۲۵-۴۸۰ح) مورخ قدیم یونان‌که تاریخ هنوزاورا همچون پدرخویش می‌ستاید ازتأثیر مرده‌ریگ حیات بدوی پیشینیان‌روایاتش از اساطیر، ازحکایات‌شگفت‌انگیز و باورنکردنی، واز خرافات مشحون مانده است. چنانکه با وجود مسافرتهایی که‌ازآغاز جوانی درغرب وشرق -افریقا وآسیا- کرده است هنوز، تصوری ازوحدت انسانی ندارد وانسانیت برای او در دواردوی متقابل خلاصه می‌شود - یونانیان وبربرها. هرودوتس در واقع خالق واقعی تاریخ بود ومبدع اثری‌که گاه در ردیف آفرینشهای فیدیاس[2] شناخته می‌شود - وآثار سوفوکلس.[3] تاریخ اوکه اصل هدفش ماجرای‌جنگهای یونان وایران -جنگهای مدیک- ومقدمات ومقارنات آنهاست، غالباً حوادث مربوط به یونان، فنیقیه، مصر، وشرق مدیترانه را نیز دربرمی‌گیردکه برای عصر اوتقریباً عبارت می‌شود ازتمام جهان. بدینگونه،کتاب اواولین تاریخ عمومی جهان بود -

1. Herodotus 2. Pheidias 3. Sophocles

ازیک مورخ متعهد. این تعهد را خود او در همان عبارات آغاز کتاب افشاء می کند. درآنجا می گوید قصدش ازین تألیف آن بوده است که اعمال بزرگ و قهرمانیهای یونانیان وبربرها وآنچه آنها بخاطرآن با یکدیگر جنگیده‌اند فراموش نشود. حتی اغراق‌هایی که درباب ایرانیها دارد ظاهراً برای آنست که اهمیت شکست آنها را بیشترجلوه دهد. تاریخ اوبشکلی نیمه خودآگاه تضاد بین استبداد بربرها ودموکراسی یونانیان ـ درواقع آتنیان ـ را مقابل می کند وآهسته، اما نه بدون توقف وپیچ وخم، منتهی می‌شود به‌بیان حماسهٔ یونانی سالامیس. می گویند هرودوتس درجریان تألیف، بعضی اجزاءکتاب خویش رادرمجامع عام برای آتنی‌ها خواند وآنچه درتوصیف قهرمانیهای آنها نوشته بود چنان مورد پسند قوم افتادکه دوازده تالان زر به‌او جایزه دادند ـمبلغی نزدیک به‌شصت‌هزاردلار امروز. البته هدف اصلی هرودوتس آن بودکه آنچه را آتنی‌ها برای نجات یونان انجام داده‌بودند، ودرآن ایام‌مخصوصاً بوسیلهٔ اسپارتیها بشدت مورد انتقاد می‌شد، بستاید. لحن نامساعدی هم‌که نسبت به‌اسپارت وشهرهای رقیب آتن نشان می‌دهد ازهمین جاست. برای همین تعهد مخفی نسبت به‌سیاست آتن بودکه آتنی‌ها او را جایزه دادند وظاهراً دوستی با پریکلس[1] نیزکه وی درحقیقت سیاست آن سردار معروف را تقویت می‌کرد از اسباب عمدهٔ شهرت وپیشرفت اوبود. معهذا هرودوتس دریک تاریخ متعهد،آن هم در دوره‌یی‌که تاریخ تازه می‌خواست ازافسانه‌ها واساطیرجدا شود البته نمی‌توانست قریحهٔ نقادی نشان دهد. شیوهٔ وی عبارت بود ازینکه هرچه را دیده یاشنیده است نقل و روایت‌کند اما درین روایات اندکی دقت وخرده‌بینی را با خوشباوری زیاد می‌آمیزد. روی‌هم‌رفته،کنجکاوی یک‌کودك دروجود اوبیشترغلبه دارد تا دقت نظر یک پژوهنده. ازین روست‌که استرابو[2] می‌گوید: «در هرودوتس ترهات بسیار هست». خود اوگه‌گاه به‌آنچه نقل می‌کند وبا عقل وی درست نمی‌آید ایراد می‌کند اما بسیاری ترهات را نیز نقل می‌کند ـ بی‌آنکه درصحت‌آنها شک‌کرده باشد. ازجمله یک جا درباب وجود یک نژاد انسانی‌که فقط یک چشم داشته باشند به‌انکار می‌پردازد اما جای دیگر ازچنان موجودی صحبت می‌کند وتردید واعتراضی هم درآن باب ندارد. می‌گوید: «من ناچارم آنچه را روایت‌کرده‌اند نقل‌کنم اما اجباری

1. Periclès 2. Strabo

ندارم‌که آن را باورکنم.» با اینهمه بسیاری ازین ترهات را بی‌آنکه درواقع اجباری داشته باشد باورکرده است. چون هدف اصلی وی خوش‌آیندی آتنی‌ها ودفاع از سیاست پریکلس بود، ظاهراً خود را چندان پای‌بند نقد وبررسی مآخذ نمی‌دید. درواقع باآنکه بسیاری ازخطاها وزودباوریهای عصر خویش را داشت، می‌کوشید تا درآنچه با مصلحت آتنی‌ها منافات نداشت بی‌تعصب بماند ــ وعاری ازجانبداری. شاید همین علاقه‌یی‌که به‌جمع ونقل اخبار وآداب اقوام بیگانه داشت ــ ودرست بهمین سبب این پدر تاریخ درعین‌حال پدر نژادشناسی نیز شناخته می‌شود ــ سبب شدکه بعدها پلوتارك اورا بکلی برخلاف آنچه حقیقت تاریخ اوگواه‌آنست بیگانه‌دوست بخواند ــ فیلوباربارِوس.[1] لحن مساعدی هم‌که دربارهٔ احوال شهرهای موافق یا متحد آتن داشت ظاهراً یك سبب دیگرست درجلب این اتهام پلوتارك. باآنکه‌گه‌گاه درتوجیه حوادث به‌اسباب طبیعی ومعقول بیشتر نظر دارد تاریخ هرودوتس هنوز غالباً عبارتست ازجزئیات نامحتمل وحق با ارسطو بودکه با توجه به‌آثاری نظیرکتاب اوتاریخ را ازلحاظ عقلی پست‌تر ازشعر می‌شمرد.

اولین مورخ بزرگ یونان‌که تاریخ را به‌قلمرو علم ــ یا فلسفه ــ نزدیك‌کرد وآن را درهرحال ازاینکه فروتر ازشعر شناخته آید برترکشید، توسیدید بود. کتاب وی درباب جنگهای آتن واسپارت ــ جنگهای معروف به‌پلوپونز[2] ــ که درواقع تاریخ عصر خود اوست باآنکه ازمعایب انشائی هم خالی نیست یك اثر هنرمندانه نیز هست. توسیدیدس (ح ۴۰۰ـ۴۶۰ق‌م) پیشرو یك رشته افکار تازه بودکه فقط قرنها بعد ازاوبوسیلهٔ متفکران مشهورمجال تفسیریافت. وی‌بیست قرن قبل از ماکیاولی[3] (۱۵۲۷ـ۱۴۶۵) برخورد به‌اینکه سیاست ازاخلاق بکلی جداست وبیست و چهار قرن پیش ازنیچه (۱۹۰۰ـ۱۸۴۴) ملتفت این نکته شدکه نیروی واقعی محرك حیات وتاریخ انسانی عبارتست ازخواست‌قدرت ــ درنزد افراد ودولتها. توسیدیدس آتنی بود وازطبقهٔ اعیان، ازین رو ازتهذیب وتربیت عالی بهره داشت ودرمقایسه با هرودوتس‌که روح بازرگانی وجهانگردی داشت روح وفکریك طالب علم مدرسه دیده را عرضه می‌کرد. وی ازتعلیم سوفسطائیان که درعهد جوانی فعالیت آنها را درك‌کرد بهره یافت ودرتاریخ اوتأثیر این بهره‌مندی پیداست ــ روح استدلالی.

1. Philobarbaros 2. Peloponnéses 3. Machiavelli, N. B.

درباب تاریخ، خود وی می‌پنداشت که فقدان عناصر افسانه‌یی و خیال‌انگیزکار او را بقدر آنچه داستان‌پردازان[1] پیشین نوشته‌اند، موردپسندعامه نخواهدکرد اما گمان می‌کردکه هرکس بخواهد تصور روشنی ازآنچه درگذشته روی داده است وازآنچه درشرایط واحوال مشابه ممکن است بازهم درآینده روی دهد داشته باشدکتاب وی را سودمند خواهد یافت. درهمین مقایسهٔ بین‌گذشته وآینده‌که توسیدیدس فایدهٔ عمدهٔ تاریخ را عبارت ازآن می‌داند می‌توان نشانی ازتوجه او به‌قاعدهٔ «علیت» درتاریخ یافت‌که بموجب آن در اوضاع و احوال مشابه علتهای واحد می‌بایست نتایج مشابه داشته باشد. توسیدیدس بین جنگهای پلوپونز با جنگهای قدیمتری که میان یونانیها روی می‌داده است تفاوت بسیار می‌یابد اما این تفاوت را نه از راه تشبث به‌ارادهٔ خدایان توجیه می‌کند نه‌ازخواست اشخاصی می‌داندکه دراین جنگها شرکت داشته‌اند بلکه می‌کوشد تاآن را منسوب به‌تفاوت درنوع زندگی عصر جنگهای پلوپونز با روزگاران‌گذشتهٔ یونان‌کند. ازمقایسه‌یی‌که بین زندگی یونانیان قدیم ویونانیان روزگار خویش می‌کند برمی‌آیدکه این مورخ صاحبنظر دگرگونی شرایط واحوال زندگی انسان را نتیجهٔ دگرگونی آرام وبی‌سروصدایی می‌بیندکه به‌حکم نوعی ضرورت در تمام شهرها روی می‌دهد. درست است‌که این ضرورت را وی تعریف نمی‌کند اما بهرحال آنچه اودرین توالی رویدادها می‌یابد چیزی نیست جزقاعدهٔ علیت. گذشته ازاین دید فلسفی، که تاریخ اورا امتیازی خاص می‌بخشد شیوه‌یی هم‌که توسیدیدس درنقد اسناد ومآخذ بکار می‌بندد تازگی دارد. تاریخ وی درحقیقت تاریخ عصر اوست وازین رومنابع او عبارت می‌شد ازمشهودات شخصی وپاره یی مسموعات که از روایات‌گواهان دیگر بدست‌می‌آورد. البته‌وی‌توجه داشت‌که این‌مسموعات ممکن هست‌گه‌گاه براشتباههای عمدی مشتمل باشد یا برتعصبها وجانبداریها. بعلاوه، تاحدی مثل یک مورخ امروز از مدارک مربوط به‌علم آثار-باستانشناسی- نیز درپاره یی موارد استفاده می‌کرد. چنانکه یک‌جا دربیان آنکه جزیرهٔ دلوس[2] در قدیم جایگاه سکونت اقوام دوریان[3] بوده است، به‌وضع خاص‌گورهای آنها اشاره می‌کندکه وقتی آتنی‌ها خواستند آنجا را ازآن‌گورها پاک‌کنند قبرستانها را شکافتند و آنچه مشاهده شد این دعوی را تأیید می‌کرد[۱]. استفاده ازباستانشناسی نزد او

1. Logopoioi 2. Delos 3. Dorians

منحصر به‌همین یک مورد نیست وازین روست که جرج سارتون وی را پدر باستانشناسی می‌خواند.چنانکه هرودوتس را پدر نژادشناسی خوانده‌اند[۲]. توسیدیدس حتی پاره‌یی اوقات ـ مثل مورخ روزگارما ـ به‌اسناد آرشیوی نیز استناد می‌کند. وقتی در ۱۸۷۷ میلادی متن یک قرارداد ـکه وی عین آن را در تاریخ خویش نقل کرده است ـ بوسیلهٔ حفاران انجمن باستانشناسی آتن برروی یک قطعه سنگ بدست آمد بین دومتن تقریباً تفاوتی وجود نداشت واین نکته حاکی است ازدقت توسیدیدس درنقل اسناد. بدینگونه مورخ یونانی روزگار جنگهای پلوپونز، توانسته است در کار تاریخ‌نگاری چیزی ازهمان شیوه را بکار بندد‌که در عصر ما «نقد تاریخی» می‌خوانند: مقابلهٔ اسناد، ارزیابی گواهان، وحتی استفاده از آرشیوها وازمعلومات باستانشناسی.

بعد ازتوسیدیدس، مورخ بزرگ دیگری‌که دریونان پدید آمد پولی‌بیوس (ح۱۲۵ـ۲۰۷ق‌م) بود‌که تاریخ اوعبارت شد ازتاریخ رم. درین زمان یونان در مدیترانه وآسیای صغیر جای خود را به‌رم واگذاشته بود ومورخ یونانی نیز غالباً در رم می‌زیست وبا رومیها. درست است‌که درابتدا به‌عنوان‌گروگان جنگی به‌رم گسیل شد اما درآنجا بزودی حیثیت یافت ـ وحامیان ودوستان. از آنجمله بود سی‌پیو[1] سردار رومی‌که ارتباط با او ازاسباب عمده بود درجلب توجه وی به‌جنگهای کارتاژ. پولی‌بیوس کتابهای متعدد نوشت اما شهرت جاودانهٔ اوبسبب تاریخ رم بود که آن را تا وقایع پانزده سال قبل ازمرگ خویش ادامه داد. این تاریخ عبارت بود ازجهانگشایی‌های رم دردنیای اطراف مدیترانه ـکه کارتاژ ویونان هم در روزگار وی به‌حوزهٔ قدرت آن درآمده بود. ازچهل دفتر تاریخ وی قسمتی بکلی ازبین رفته است وازبعضی فقط پاره‌یی اجزاء مانده است؛ با اینهمه آنچه مانده است تاریخ جهان آن عصرست ـ درمدت تقریباً یک قرن ونیم. درتألیف این‌کتاب هدف وی عبارت بود از بوجود آوردن یک تاریخ‌که درعین حال هم جهانی باشد وهم عملی. دوقرن پیش ازوی، مورخی بنام افورس[2] (ح ۳۴۰ـ۴۰۰ق‌م) یک نوع تاریخ جهانی تألیف‌کرده بود‌که درواقع بیشتر ارزش اخلاقی وسخنوری داشت تا ارزش تاریخی. یک قرن بعد ازپولی‌بیوس هم مورخی ازاهل سیسیل بنام دیودورس[3] (ح۲۱ـ۸۵ق‌م)

1. Scipio 2. Ephoros 3. Diodoros

دست به‌تألیف چنین تاریخی زد اما آنچه اوبوجود آورد اثری بودکم‌عمق وفاقد روح انتقادی. بعلاوه این تواریخ فقط ازلحاظ ظاهر، جهانی بود ودرحقیقت تواریخ یک عده اقوام وبلاد جهان بود - بی‌آنکه هیچ رشتهٔ ارتباط واقعی آنها را بهم مربوط دارد. این رشتهٔ ارتباط را پولی‌بیوس درسیاست رم نشان دادکه تدریجاً سررشتهٔ تمام حوادث آن روز جهان را دردست‌گرفته بود وتاریخ آن عبارت می‌شد ازتاریخ جهان. بعلاوه تاریخ پولی‌بیوس یک تاریخ پراگماتیک هم بود، چون برخلاف آنچه غالب پیشینیانش نوشته بودند تاریخ وی فقط مجموعه‌یی از انساب رجال یا افسانهٔ مربوط به‌بنای شهرها نبود، چنانکه نظر به‌موعظه وسخنوری هم نداشت؛ نظرش به‌بیان‌کارهای مربوط به‌سیاست بود- تاریخ عملی. آنچه برای وی-بعنوان مورخ- اهمیت داشت مسألهٔ سودمندی تاریخ بود. هدف وی نیز درواقع جنبهٔ عملی داشت چون وی می‌خواست به‌اهل سیاست واداره رموز سیاست عملی را بیاموزد. کتاب او به‌اعتقاد خودش برای اهل سیاست درس واقعی بود چون به‌آنها یاد می‌دادکه از کارگذشته دراحوال جاری سود بگیرند چنانکه آنها نیزکه نه اهل سیاست بودند می‌توانستند ازمندرجات آن برای وقوف برحقایق احوال زمانه استفاده‌کنند. خود وی درفلسفه ودرسیاست ودین طریقهٔ رواقی داشت.کوشید تا پستیها وبلندیهای حیات را تبیین‌کند، حوادث ورویدادها را به‌اسباب وعلل طبیعی منسوب دارد، و درعین حال نشان دهدکه بعضی ازین حوادث بستگی به‌بخت دارد واتفاق. درحقیقت پولی‌بیوس قطع نظر ازآنچه بعقیدهٔ وی مربوط به‌اتفاق وتصادف است غالباً در توجیه حوادث و رویدادها نظر به‌علل واسباب طبیعی دارد. درمورد جنگهای پونیک[1] بجای آنکه دنبال اسباب جزئی ویاغیرطبیعی برود غلبهٔ رم وشکست‌کارتاژ را ازقدرت سنای رم ناشی می‌دید وازضعف‌کارتاژکه خود ناشی بود ازغلبهٔ عوام. پولی‌بیوس چون خود یک اریستوکرات یونانی بود ودر رم هم دوستانش ازهمان طبقه بودند ازحکومت عامه (=دموکراسی)نفرت داشت وغلبهٔ عوام را نشان انحطاط حکومت می‌شمرد. تاریخ درنزد وی عبارت بود ازیک سلسله ادوار مکررکه طی آن حکومت مطلقه (=مونارشی)، حکومت اشراف (=اریستوکراسی)، حکومت عدهٔ قلیل (=الیگارشی) وحکومت عامه (=دموکراسی) در دنبال یکدیگر می‌آیند وباز

1. Punic Wars

دیگربار همین دورآغاز می‌شود وهمچنان ادامه می‌یابد. بدینگونه حتی رم هم در اوج اعتلاء خویش می‌بایست درانتظار ادوار انحطاط باشد واین یک قاعدهٔ طبیعت است ـ واجتناب ناپذیر. اما راه رهایی ازین «دورباطل» که درعین حال ازانحطاط حکومت هم مانع آید بنظر وی استقرار یک نوع مشروطهٔ مختلط است که درآن حق انتخاب مردم بوسیلهٔ یک سنای اریستوکرات نظارت شود. درنقد مآخذ واسناد، شیوهٔ کار پولی‌بیوس حتی از روش توسیدیدس هم دقیق‌تر بود. در تاریخ‌نگاری آنچه در نظر پولی‌بیوس اهمیت چندانی نداشت عبارت بود ازتوجه به‌لطف کلام و شیوایی بیان. به‌اینکه بعضی ازخوانندگان اثر وی را «خشن ویکنواخت» بخوانند اعتنایی نمی‌کرد؛ هدف وی آن بودکه مورد تحسین وقبول کسانی واقع شودکه از تاریخ درسهای عملی ومؤثر می‌جویند. ازینکه بعضی مورخان تاریخ‌نگاری را بمثابهٔ کاری تلقی می‌کنندکه آن را باید درعزلت ودرگوشهٔ کتابخانه انجام داد هیچ خرسند نبود؛ شکایت داشت که مورخان مشهور غالباً جاهایی راکه ازآن صحبت می‌کنند فقط بطور تقریب می‌شناسند وازجنگ وسیاست که کتابهاشان ازآن مشحون است تصورات کودکانه‌یی درخاطر می‌پرورانند وازسه‌رکنی که علم تاریخ برآن مبتنی است ـ شناخت کتابها، شناخت امکنه، وشناخت وقایع ـ فقط ازاولی بهره دارند. امااین استغراق درکتاب به‌عقیدهٔ وی مورخ را از دریافت حقیقت دور می‌دارد. مورخی که فقط با اتکاء به‌کتابهای دیگر تاریخ می‌نویسد به‌بیان پولی‌بیوس کارش شباهت به‌آن نقاش داردکه بجای بررسی وترسیم سرمشق‌های زنده به‌تقلید وترسیم از روی هیکلهای مصنوعی بپردازد. شک نیست که مطالعهٔ کتابها ضرورت دارد اما مورخ وقتی می‌تواند بدرستی ازآن کتابها استفاده کندکه خود ازآنچه درآن کتابها سخن می‌رود ـ ازسیاست وازصحنه‌های وقایع ـ اطلاع درست داشته باشد [۳]. بعلاوه، در بررسی روایات نیز مورخ می‌بایست گذشته ازخبرت درقضایا، دقت واحتیاط بسیار نیز بکار بندد. دراستناد به‌روایت گواهان، خاطرنشان می‌کردکه غیرازخطای عمدکه شاهد یا راوی را وامی‌دارد خلاف حقیقت شهادت دهد خطای دیگری که ممکن است در روایات رخ دهد آن است که راوی یا شاهد درعین‌آنکه قصد فریب و دروغ ندارد خود اونیز تحت تأثیر اغراض یا تمایلات خویش به‌اشتباه افتد، وحوادث را برخلاف واقع تصور وتصویرکند. درباب این مسأله که آیا اشتغال به‌امور جاری

مورخ را ازشناخت واقعی حوادث بازمی‌دارد یا نه؟ پولی‌بیوس جواب می‌دهدکه حقیقت درست خلاف این است. افلاطون گفته بود امور عالم وقتی ممکن است جریان درست پیداکندکه حکیم حاکم باشد یا حاکم حکیم. پولی‌بیوس همین قول را درباب تاریخنویسی داشت ومعتقد بودکه تاریخ فقط وقتی بنحو مطلوب تدوین خواهد شدکه اهل عمل به‌تألیف وتحریرآن دست بزنند ویا تاریخنویسان به‌عمل و حرفهٔ سیاست بپردازند. به‌عقیدهٔ وی مورخ وقتی می‌تواند واقعیات تاریخ را از اسناد ومتون بیرون آوردکه خود ازتجربه وعمل درحوادث بهره یافته باشد. با چنین اندیشه‌یی است‌که وی تاریخ را وسیله‌یی تلقی می‌کند برای تعلیم وارشاد اهل عمل ـ اهل سیاست. با اینهمه یک شرط واقعی تاریخنویسی نزد وی بیطرفی است.کمتر مورخ باستانی هست‌که باین حد نگران اصل بیطرفی باشد ـ وباین روشنی. یک جا می‌نویسد: «درزندگی عادی بعضی ملاحظات جایزست. مرد شریف باید وطن و یاران خود را دوست بدارد ودرکین ومهرآنها شریک باشد؛ اما وقتی انسان عنوان مورخ دارد باید تمام اینگونه احساسات را فراموش‌کند. بساکه می‌بایست دشمنان را بستاید ویا برعکس دوستان را نکوهش‌کند وسرزنش»[٤]. این مایه بیطرفی باحداکثر دقت درشهادتها و روایات نیز همراه بود وتاریخنویسی پولی‌بیوس را مزیتی خاص می‌داد. همین دقت واحتیاط فیلسوفانه بودکه بخاطر آن بندتوکروچه (۱۸۶۶-۱۹۵۲) وی را ارسطوی تاریخنویسی خواند ـ ارسطویی‌که بقول اوهم مورخ است وهم تئوری‌پرداز. با اینهمه، بررغم تمام تأکید واصراری‌که پولی‌بیوس درلزوم اجتناب ازجانبداری وتعصب دارد، خود او ازآفت‌آن بکلی دور نمانده است چنانکه در جنگهای کارتاژ، وقتی پای مسایل مربوط به‌خود اویا دوستانش درمیان می‌آید، بی‌نظری وخونسردی رواقی اونیز تمام می‌شود ـ وهیجان پیش می‌آید وجانبداری.

اما تاریخنویسی در رم چگونه بود؟ رم تقریباً درهرچه تعلق به‌فکر وذوق داشت شاگرد یونان بود. آنچه هوراس شاعر رومی درفن شعر خویش می‌گفت‌که شب و روز ازخواندن آثار یونانیان غافل نشوید[٥] برنامه‌یی بودکه رم حتی در تاریخنویسی نیز پیروی می‌کرد. ازکلام‌کنتی‌لین‌که در تربیت سخنوری[1] توصیه می‌کردکه‌اطفال رومی حتی پیش ازآنکه لاتینی بنویسند باید به‌نوشتن یونانی آغازکنند؛

1. Quintilien, *Instituto Oratatoria*

تأثیر یونان را بعنوان سرمشق فرهنگی در رم بعد از عهد اگوست می توان ارزیابی کرد. با اینهمه، این دعوی را نمی‌توان بمنزلهٔ نفی حکمت و فرهنگ رم تلقی کرد. درست است که مورخان رم بدون استفاده از سرمشق یونانی شاید ممکن نبود بتوانند آثار خویش را به‌کمال رسانند لیکن آثار آنها بهرحال اصالت خود را نیز داشت وحتی تأثیر مستقیم آثار مورخان رم در تاریخنویسی رنسانس و عهد جدید بیش از تاریخ‌نویسی یونان بود. تاریخ علمی- به‌شیوهٔ پراگماتیک کهن - با پولی‌بیوس خاتمه یافت وازآن پس کسی که با وی درخور مقایسه باشد بوجود نیامد. وقایع نگاران وحتی نویسندگان تاریخ‌های جهانی واحوال نام‌آوران البته تعدادشان کم نبود اما هیچیک درین باب کار تازه‌یی عرضه نکرد. تیتوس لیوی و تاسیتوس[1] تاریخنویسی را وسیله‌یی برای اظهار ادیبی، سخنوری واخلاق تلقی کردند و روی‌هم‌رفته مورخان رومی چنانکه ویل دورانت می‌گوید تاریخ را به‌چشم فرزند دورگهٔ سخنوری وفلسفه می‌نگریسته‌اند.

جنبهٔ ادبی وسخنوری در تاریخنویسی رومیها بقدری غلبه دارد که غالباً هر نوع اعتماد را از محقق پژوهشگر سلب می‌کند. نه فقط از اشاره به‌مآخذ و اسناد خویش ابا دارند بلکه در طی حوادث گه‌گاه نطقهای طولانی سرداران و رهبران را نقل می‌کنند که چون بیشترشان بر ضبط اسناد متکی نیست اصالت قسمت عمدهٔ آنها مشکوك است. چنانکه جزئیات لشکرآرایی هم که مخصوصاً در تواریخ رم هست می‌بایست تا حد زیادی از نوع گزافه‌گوییهای کهنه سربازان باشد[۶]. درمورد تاریخ جنگهای رم وایران که درعهد ساسانیان رخ‌داده است اخبار تاریخنویسان رم را ازین لحاظ باید بااحتیاط تمام تلقی کرد وبااینهمه آنچه ازینگونه جزئیات درین تاریخها توصیف شده است و آنچه تاریخنویسان رم در توصیف احوال و وقایع آورده‌اند تاریخنویسی آنهارا روح وجلوهٔ خاص داده است. در رم قبل‌ازیولیوس قیصر[2] (۴۴-۱۰۱ قم) تاریخنویسی عبارت از وقایع نگاری بود اما وی آن را بمنزلهٔ یک ابزار سیاست بکار برد - مثل سخنوری. دو اثر معروف در باب گزارش جنگ گالیا[3] و گزارش جنگ داخلی[4] هر دو تاریخهایی است برای اغراض سیاسی. اثر نخستین شامل

1. Tacitus 2. Caesar, Julius 3. *Commentari de Bella Gallico*
4. *De Belli Civili*

هفت‌کتاب و اثر دومین شامل سه کتاب است و نویسنده در آنها کوشیده است وقایع را بدانگونه که با اغراض و نیات او منطبق بوده است گزارش کند. درست است که خودرا بطورمستقیم درصحنهٔ حوادث وارد نمی‌کند و ازخود به‌عنوان‌غایب ـ نه‌متکلم ـ سخن می‌گوید اما همه‌جا نشان می‌دهد که در حوادث حاضرست و بی‌حضور او دشواریها حل‌شدنی نیست. آنچه اودر تاریخ نوشت نشان می‌دهد که تصور پولی‌بیوس ازتاریخی‌که بوسیلهٔ رجال اهل‌عمل نوشته شود، تا چه‌حد ساده‌لوحانه است. درهر دو اثر هدف قیصر بیشتر خودستایی است وبیان آنکه بر رقیبان و همگنان برتری دارد ـ وبرتریها. با اینهمه، توصیف صحنه‌ها و احوال مردم لطف و عمق خاصی به‌سبک تاریخنگاری او می‌دهد و خاصیت عمدهٔ بیان او نیز عبارتست از ایجاز، دقت، و روشنی.

برخلاف قیصر که تاریخ را وسیله‌یی‌کرده بود برای توفیق در سیاست عملی دوست و دست‌پروردهٔ او سالوستوس[1] (قم۳٤-۸۷) آن را وسیله‌یی شناخت برای رهایی از سیاست. وقتی این سیاستگر تاریخ‌پرداز می‌کوشد تا ما را متقاعد کند که کارهای سیاسی مایهٔ ملال شده است و چون جز با فریبکاری و چاپلوسی ـ نسبت به‌عامه ـ در آن‌کار نمی‌توان پیش افتاد پس انسان اگر اوقات خود را صرف نگارش تاریخ کند به ازآن است که آسایش و حرمت خود را به‌خطر بیندازد، مورخ در کلام اوصدای بعضی از بزرگان قرن اگوستوس را می‌شنود که درچنان روزگاران یک‌کتاب تاریخ یا یک قطعه‌شعر را برعنوان‌کنسولی ترجیح می‌نهادند[۷]. در واقع سالوستوس حق داشت که از سیاست اظهار نفرت‌کند چون اشتغال بدان هر چند برای وی ثروت ومکنتی تأمین کرد اما حیثیت و موقعیت شایسته‌یی ببار نیاورد. اما وقتی می‌گوید که از ابتدای کار همواره به‌تاریخ اندیشیده است و جز در طی یک اشتباه زودگذر از آن اندیشه باز نیامده است، لحن بیانش اطمینان انسان را جلب نمی‌کند و سخنش به‌دعلوی آن وزیران عصر ما شباهت دارد که هرگز از اشتغال به‌تحقیق و مطالعه اظهار رضایت نمی‌کنند مگر وقتی که از روی اجبار سیاست و عمل را ترک می‌کنند. نه آیا آثار خشم وکینه‌یی که در کلام وی‌گه‌گاه نسبت به‌اهل سیاست هست تا حدی حاصل همین سوابق فکری است؟ اثر عمدهٔ وی بجز تاریخ

1. Sallustius, G.

رم[1] عبارتست از توطئه کاتی‌لینا[2] و جنگ‌جوگورتا[3] که مجموع آنها یک نوع تاریخ معاصر است - تاریخ حوادث عصر مؤلف. برای وی که در حوادث جاری بهر حال نقشی داشت، بیطرف ماندن در تاریخنویسی کاری بود بس دشوار، خاصه که زندگی خود او خالی از ایراد نبود و ناچار در نقل حوادث می‌کوشید خود و دوستان را تبرئه کند. با اینهمه، علاقه‌یی که به‌دوستان داشت او را از بیطرفی در مورد دشمنان چندان دور نکرد چنانکه هرچند نسبت به‌سیسرو زیاده اظهار علاقه‌یی ننمود در مورد قیصر نیز که دوست و حامی او بود به‌افراط و مبالغه نگرایید. بعلاوه در تاریخ‌نگاری تا حد ممکن از اسناد و شهادات بدقت استفاده کرد و در تاریخ‌نگری بشیوهٔ توسیدیدس نظر داشت - و تحت‌تأثیر این مورخ یونانی بود.

اگر تاریخنویسی سالوستوس و قیصر بیشتر به‌مصالح شخصی یا علائق مربوط به حزب و دسته میدان می‌داد، در عهد اگوست غرور ملی، علاقهٔ به‌وطن، و جلب‌توجه امپراتور نیز بر سایر اغراض تاریخنویسان افزوده شد و آنچه مخصوصاً مورخ را به‌شناخت گذشته ترغیب می‌کرد عبارت بود از علاقهٔ به‌رم و افتخارات آن.

تیتوس‌لیویوس - معروف به‌لیوی (م ۱۷-۵۹ق‌م) مشهورترین مورخان رومی که احوال شهر رم[4] را نوشت درواقع قریحه و پرورش سخنوری داشت اما چون سخنوری را در آن روزگاران کاری پر خطر یافت به‌تاریخنویسی دست زد تا بقول یک منتقد مشهور بازهمچنان سخنور بماند[۸]. خودش می‌گوید که خویشتن را بدان جهت درگذشته غرقه ساخت تا فساد روزگار خویش را از یاد ببرد. وی می‌کوشید تا مثل پولی‌بیوس اسباب پیروزی رم را بازنماید، اما این پیروزی را که پولی‌بیوس به شکل حکومت آن منسوب می‌داشت لیوی فقط حاصل خلق‌وخوی رومیها می‌دید. حتی در مقام اثبات این نظر باکی نداشت که واقعیات تاریخ را نادیده گیرد یا کناری نهد تا باکمک افسانه‌ها و روایات بی‌اساس تأثیر اخلاق را در پیدایش حوادث مجسم کند. ذوق و شور نویسندگی را هم که پولی‌بیوس فاقد بود وی بحد کافی داشت و ازین لحاظ بیانش بیان سیسرو را بخاطر می‌آورد. در اثر وی، شیوهٔ کار وقایع‌نگاران قدیم با لطف بیان سیسرو جمع بود و لحن وطنپرستانه‌یی که در

1. *Historiae* 2. De Conjuratione Catilinae 3. Bellum Jugurthinum
4. *Ab Urbe Conditia Libri*

تاریخ وی موج می‌زد آن‌را برای هموطنان نویسنده فوق‌العاده مطلوب می‌کرد. بقول رنه‌پیشون، کتاب وی عبارت از وقایعنامه‌های مورخان قدیم رم بود که به اسلوب زیبای سیسرو در آمده بود و شور وهیجان وطنپرستانهٔ عهد اگوست به‌آن درآمیخته بود[۹]. به‌این شور و هیجان وطنپرستانه نیز لیوی باندازهٔ اخلاق اهمیت می‌داد و همین ملاحظات لحن خطابی خاص به‌اثر اوبخشیده است. تاسیتوس (۵۵م ۱۱۷م) یک مورخ دیگر، وظیفهٔ عمدهٔ تاریخ را عبارت ازین می‌دانست که درباب رجال داوری درست‌کند تا نیکان در نزد اخلاف پاداش فضیلت خویش را بیابند و بدان سزای ناسزایی را. اثر وی گذشته از تاریخ[1] معاصر که تاسیتوس خود شاهدآن بوده است مشتمل بروقایعنامه[2] گذشته نیزهست واینهمه را تاسیتوس بابیانی پرورده است که خواننده گمان می‌کند شاید قصد وی تاریک جلوه دادن بعضی وقایع بوده است و بدنام‌کردن پاره‌یی اشخاص. ممکن است این تصور بکلی دور از واقعیت هم نباشد اما واقعیت ازینجا ناشی است که وی می‌خواسته است در تاریخ، نیک‌وبد هر یک به‌سزای خویش برسد. آن قضاوت نهایی که هنوز عامهٔ مردم از تاریخ مطالبه می‌کنند بیان تازه‌یی ازین طرز فکرست که گویی تاریخ را تبدیل به صحرای محشر می‌کند و قاضی را به‌قاضی یوم حساب. اما با این طرز تاریخ‌نگری، تاریخ خود جز یک رشته مواعظ اخلاقی چه تواند بود؟ البته تنها تاسیتوس نبود که از تاریخ می‌خواست درس اخلاق بسازد، نزد پلوتارکوس[3] (۱۲۶م -۴۶م) نیز تاریخ وسیله‌یی بود برای تعلیم اخلاق. این مورخ یونانی که تاریخ رجال نام‌آور یونان و رم را بزبان یونانی نوشت درشیوهٔ نگارش زندگینامه طرح تازه‌یی افکند که هر چند در آن ذکر حوادث فدای دید اخلاقی می‌شد اما تصویری که از زندگی اشخاص طرح می‌شد غالباً زنده بود و با روح. هیچ مورخی بقدر پلوتارک در بارهٔ اخلاق سخن نگفته است. گذشته از رسالات بسیارکه در باب اخلاق، درباب فضیلت، و راه رهایی از معایب اخلاقی داردکتاب تاریخ او هم در واقع یک سلسله سرمشق انسانی است‌برای تعلیم اخلاق. درین کتاب پرآوازه و دلنشین که مجموعه‌یی است ازسرگذشتهای نام‌آوران یونانی و رومی، و امروز درنزد فرنگیها سرگذشت‌های همانند[4] نام دارد و پلوتارکوس در طی آن با مقایسه بین نام‌آوران

1. *Historiae* 2. *Annales* 3. Plutarchus 4. *Parallel Lives*

یونانی و رومی حیات مردان نامی دو قوم را تصویر می‌کند، تاریخ تا حد زیادی فدای اخلاق شده است. خود وی یک‌جا در ترجمهٔ حال اسکندر اعتراف می‌کند که به‌خلق‌وخوی قهرمانان بیشتر علاقه دارد تا به‌تاریخ. با آنکه در اروپا قرنها این کتاب احلام مردان نام‌آوری چون هانری چهارم، ژان ژاک روسو و ناپلئون را نوازش داده است و هنوز لطف و جاذبه‌اش باقی است آن‌را نمی‌توان یک تاریخ شمرد ـ بمعنی علمی کلمه. با این طرز برداشت، پلوتارکوس، تاسیتوس، ولیوی چنان در اخلاق مستغرق شده‌اند که دیگر تقریباً چندان جایی برای آنچه وجدان مورخ خوانده می‌شود نمی‌گذارند. با اینهمه تاریخنویسی یونان و رم چیزی از آثار آنها دلنشین‌تر بوجود نیاورده است. توسیدیدس و پولی‌بیوس به‌لطف بیان آنها دست نیافته بودند.

تصوری که تاریخنویسی یونان و رم برای ما از تاریخ عرضه می‌کند تصور یک کنجکاوی حریصانه است که قصد آن شناخت دنیاست برای دست‌یافتن بآنچه در آن دلخواه است و سودبخش. هم افسانه‌های مبالغه‌آمیز هرودوتس تعبیری از ین کنجکاوی است هم سیاست‌بافیهای توسیدیدس و لیوی. با اینهمه، تجربهٔ انحطاط تدریجی بسیاری از مورخان، متفکران، و فیلسوفان را به‌این نتیجه می‌رساند که دورهٔ طلایی حیات انسانی در پیش رو نیست، در قلمرو گذشته است. لیوی در بحبوحهٔ عهد اگوستوس[1] به‌گذشته می‌نگریست تا آنچه را در زمان خود وی نامطلوب بود بدست فراموشی بسپارد و هسیودوس[2] شاعر یونانی، گذشته را هر چه دورتر بود درخشنده‌تر می‌یافت و هرچه نزدیکتر تیره‌تر. کلام او شاید بهترین نشانهٔ این طرز فکر بدبینانهٔ دنیای باستانی باشد. می‌گوید: «نخست جاودانگان، دوران زرین را بوجود آوردند... فناپذیران مثل خدایان می‌زیستند، آسوده از درد و تشویش... پیری آنها را نمی‌فرسود... چنان می‌مردند که گویی بخواب می‌روند... آنگاه ساکنان المپ نژاد دیگری بوجود آوردند که از نژاد نخست بسیار فروتر بود: دوران سیمین... مردم به‌یکدیگر زیانی نمی‌رسانیدند و ... زئوس نسل سوم را آفرید: دوران رویین... این مردم جز به‌کار جنگ وخشونت علاقه‌یی نداشتند. پس از آنها زئوس یک نسل چهارم بوجود آورد، راست‌تر و دلیرتر از آنها: نژاد والای پهلوانان که پدران ما آنها را نیمه‌خدا خوانده‌اند. جنگ بدفرجام

1. Augustus 2. Hesiodus

وکشمکشهای بیرحمانه همهٔ آنها را دروکرد، بعضی را در نزدیک تبس و پاره‌یی را در پیش تریا... چرا می‌بایست من در میان نسل پنجم زندگی‌کنم؟ چرا پیش ازین نمردم یا بعد ازین بدنیا نیامدم از آنکه‌اکنون دوران آهن است؟...[۱۰]»این نگاه نومیدانه به‌پشت سر، تصوری راکه یونانیها ـ و نیز رومیها ـ از دوران طلایی تاریخ داشته‌اند خلاصه می‌کند و این تصور در عین کنجکاوی جهانجویانه از انحطاط تدریجی حکایت دارد ـ انحطاط دنیای شرک.

از تاریخنویسی یونانی ـ که در تاریخنویسی رم و حتی اروپا تأثیر قاطع داشته است ـ یک تأثیر ناروا که باقی ماند نوعی حس بیگانه دشمنی[1] بوده است که یونانی داشته است نسبت به‌غیر یونانی. این‌که اخبار مربوط به‌جنگ یونانیان و ایرانیان را مورخان یونان بمنزلهٔ یک نوع جنگ بین توحش و تمدن تلقی‌کرده‌اند ناشی از همین طرز دید آنهاست.

در آن ایام یونانی تمام آنچه را در پیرامون خود می‌دید، تمام دنیای تمدن و فرهنگ آن روز راکه غیر یونانی بود، مصر وکرت و بین‌النهرین راکه تا حد زیادی الهامبخش فرهنگ وی بودند، ایران راکه برای وحدت و بقای وی غالباً یک تهدید جدی بشمارمی‌آمد، یکسره‌ازخویش‌فروترمی‌شمرد. یونانیان‌تمام‌این اقوام را از آن جهت که تحت سلطهٔ حکام مستبد بودند تحقیر می‌کردند، از حیات عقل که عبارت از آزادی است بی‌نصیب می‌شمردند، و بنام باربار[2] می‌خواندند. وقتی صحبت از یک غیریونانی درمیان می‌آمد که با یونانی پیکار می‌کند مورخ این تحقیر را تا سرحد بیگانه‌دشمنی می‌رساند. درست است که این طرزفکر به‌یونان اختصاص نداشت و اعراب و ایرانیان و ترکها هم ازین گونه احساسات نشان داده‌اند اما آنچه درین مورد بر فرهنگ رم و بیزانس تأثیرگذاشت و بعد به‌فرهنگ اروپایی انتقال یافت یک میراث یونانی بود؛ از همین میراث بود که کنت‌دوگوبینو (۱۸۱۶ ۱۸۸۲) به‌نابرابری نژادهای انسان[3] رسید ـ و نیچه به‌رؤیای‌مرد برتر. هنوز برای یک مورخ اروپایی هنگام قضاوت در برخورد شرق وغرب بندرت ممکن است اعماق وجدان‌بکلی از تعصب قومی و نژادی خالی‌بماند.

1. Xenophobia 2. Barbaros
3. Comte de Gobineau, J. A., Essai sur *L'inégalité des Races humaines*

۵ اروپا و تاریخ نگاری

تاریخنویسی اروپا درقرون‌وسطی‌ازنقل وقایع غالباً تجاوز نمی‌کرد. مورخ هم تقریباً همیشه راهب بود و اگر حادثهٔ محلی یا قومی را نیز ضبط می‌کرد دیدگاه او همواره همان دیدگاه اهل کلیسا بود. از آثار این وقایع نویسان آنچه مانده است هر چند قریحه و استعداد درخشانی را در تاریخنویسی‌نشان نمی‌دهد دست‌کم در آنچه با مصلحت کلیسا مغایرت ندارد مبنی بر دقت‌و امانت است. نهضت رنسانس در تاریخنویسی نیز مثل تمام علوم و هنرها تحولی بوجود آورد - اما بعنوان یک فعالیت ادبی. علاقه‌یی‌که هومانیستهای[1] این دوره به‌تفحص درکتابخانه‌ها و کشف وبررسی نسخه‌های خطی‌آثار قدماء یونان و رم نشان دادند اولین‌نشانهٔ بیداری حس تاریخی بود در اروپا. نهضت اصلاحات مذهبی ضرورت بررسی اسباب بروز اختلاف بین پروتستان وکاتولیک را اقتضا داشت چنانکه مدافعات هریک از دو فرقه نیز رجوع به‌تاریخ گذشتهٔ کلیسا و حتی رجوع به‌تاریخ‌گذشتهٔ اقوام ودولتها را ایجاب می‌کرد و اینهمه تاریخنویسی را بیش ازپیش جدی کرد.

اما تاریخنویسی واقعی در اروپا ازقرن هفدهم شروع شد. نه‌فقط‌تألیف فرهنگهای تراجم، کتابهای فهرست، وجداول تطبیق سالها، که‌حتی مورخ‌عصرماهم بدون این‌گونه مراجع کارش ناقص و معیوب خواهد بود درین ایام در اروپا آغاز شد بلکه تألیف تاریخ جهت ارضاء کنجکاوی عامه وتا حدی اصلاح و ارشاد خلق نیز درهمین‌دوره بوجودآمد. دورهٔ معروف‌به‌بازگشت سلطنت درانگلستان یک سلسله خاطرات، یادداشتهای روزانه، وزندگینامه‌هاپدید آوردکه‌بر تاریخ آن ایام‌روشنیهامی‌افکند. ازکسانی که مخصوصاً بعنوان مورخ درین ایام آثار خواندنی بوجود آوردند

1. Humanists

ادوارد هاید[1] (۱۶۷۴-۱۶۰۹) معروف به ارل اف کلارندون و گیلبرت برنت[2] (۱۶۴۳-۱۷۱۵) اسقف سالیسبری را باید نام برد که از پیشروان تاریخنویسی بوده‌اند - در انگلستان. اما کسی که اولین تاریخ دقیق و خواندنی برای انگلستان نوشت دیوید - هیوم بود - در قرن هجدهم. تاریخ بریتانیای کبیر[3] که این فیلسوف مشهور اسکاتلندی (۷۶-۱۷۱۱) نوشت چنان شهرتی یافت که درمدت یک قرن بعداز مؤلف بیش از پنجاه بار تجدید طبع شد. آنچه درین اثر مخصوصاً تازه بود نظر فیلسوفانهٔ مؤلف بود در توجیه حوادث و ارتباط آنها با علتهای معقول. از معاصران وی فقط ویلیام - رابرتسون[4] (۹۳-۱۷۲۱) که آثاری در تاریخ اسکاتلند، تاریخ شارل پنجم، و تاریخ امریکا نوشت در ذوق و تحقیق بر وی برتری جست. همین شیوهٔ تاریخنویسی بود که در فرانسه ولتر[5] (۱۷۷۸-۱۶۹۴) را در تاریخ شارل دوازدهم، قرن لوئی چهارده، و تحقیق در اخلاق و آداب، بعنوان یک مورخ بلند آوازه کرد.

با اینهمه مهمترین اثر تاریخنویسی اروپا در قرن هجدهم بوسیلهٔ یک مورخ انگلیسی بوجود آمد - ادوارد گیبون. تاریخ انحطاط و سقوط امپراطوری رم[6] اثر گیبون (۹۴-۱۷۳۷) درواقع یک حادثهٔ بزرگ فرهنگی عصر بود - درباب تاریخ. درست است که اکنون قضاوتهای گیبون درباب تاریخ مسیحیت، درباب اقوام اسلاو، درباب اسلام، و حتی درباب بیزانس کم عمق، اشتباه‌آمیز وحتی خلاف حقیقت بنظر می‌آید اما شیوهٔ کاروی در تاریخنویسی بدیع است و جالب. این اثر گیبون که طرح آن درطی یک سفر ایتالیا به ذهن وی آمد به‌مجرد انتشار چنان مقبولیتی یافت که در اندک مدت نویسنده را به‌شهرت رسانید. آنچه درین کتاب محرک نقد و اعتراض برخی منتقدان زمان شد لحن انتقادآمیز آکنده از نیش وطعنه‌یی بود که مؤلف نسبت به‌مسیحیت داشت - و ظاهراً متأثر از افکار ترقیخواهانهٔ قرن ولتر

1. Edward Hyde (Earl of Clarendon)
2. Gilbert Burnet (Bishop of Salisbury)
3. *David Hume, History of Great Britain*, 1754-57.
4. William Robertson, *History of Scotland*, 1759; *History of Charles V*, 1769; *History of America*, 1777-96.
5. Voltaire, F. M-A., *L'histoire de Charles XII*, 1731; *Le Siécle de Louis XIV*, 1751, *Essai Sur les Moeurs*, 1756.
6. Edward Gibbon, *History of The Decline and Fall of the Roman Empire*, 1716, 1781, 1788.

و دائرةالمعارف بود. با اینهمه لطف بیان و ظرافت نیشخند گیبون درین تاریخ با چنان دقت و تحقیقی همراه بود که امروزه با آنکه کشف مآخذ جدیدتر و نقد پاره‌یی از منابع کهن سخنان او را در موارد بسیار محتاج تجدید نظر یا محل تردید و حتی رد کرده است کتاب او هنوز در تاریخ رم اثری الهامبخش و خواندنی است. گیبون درباب شیوهٔ کارخویش قاعده‌یی بیان می کند که با وجود سادگی، رعایتش همیشه آسان نیست: «سعی کرده‌ام همیشه آب را ازسرچشمه بردارم. حس کنجکاوی و همچنین احساس وظیفهٔ من همواره مرا واداشته است آثار اصلی را مطالعه کنم.» این شیوه هنوز در تاریخ‌نگاری روزگار ما یک قاعدهٔ اجتناب‌ناپذیرست ـ و توصیه کردنی.

در اروپا، خاصه فرانسه وآلمان، نهضت رمانتیسم یک‌نوع علاقه وحتی هیجان نسبت به گذشته بیدارکرد. از تأثیرهمین شوق و علاقه بود که قرن نوزدهم چنان توجهی به‌تاریخ نشان داد که آن‌قرن را قرن تاریخ خوانده‌اند.

در بین کسانی که در این ایام در آلمان در تاریخنویسی شهرت و آوازه‌یی داشته‌اند نام یک شاعر معروف در خور ذکرست: فریدیش‌شیلر. این شاعر پر- آوازه یکچند در دانشگاه ینا به‌تدریس اشتغال داشت و در تاریخ هم مثل شعر و درام آثار ارزنده‌یی دارد که شاید ازهمه مشهورتر کتابی است در باب جنگهای سی- ساله.[1] هر چند وی این کتاب را برای یک نشریهٔ بانوان نوشت و قصدش بیشتر آن بود که برای بانوان طبقهٔ عالی‌کتابی جالب و آموزنده بنویسد اما قدرت قریحهٔ او کتاب را محبوب تمام طبقات کرد چنانکه شیلر یکچند در آلمان بهترین مورخ نیز محسوب می‌شد و هنوز هم‌کتابش محبوبیت بی‌نظیر دارد. عیب عمده‌یی که در اثر وی هست ناشی از وسواس فوق‌العاده‌یی است که برای اجتناب از جانبداری داشته است ـ و حفظ بیطرفی. در واقع چون می‌خواسته است تا حد ممکن بیطرف بماند برای بررسی حوادث این جنگها به‌مآخذ مختلف از فرانسوی، سوئدی، و آلمانی رجوع کرده است؛ گاه به مراجع کاتولیک استناد کرده است، گاه بمنابع پرتستان؛ و همین نکته یک نوع ناهماهنگی را در آراء و قضاوتهای او سبب شده است که گاه تا حد تناقض‌گوئی می کشد. خود او با فروتنی به‌یک نقطهٔ ضعف عمده در تاریخ-

1. Friedrich Schiller: *Geschichte Des Dreissigjährigen Krieges*, 1791-93.

نگاری خویش اعتراف می‌کند و می‌گوید آنها که بعدها بخواهند به‌تاریخ من رجوع کنند آن‌را منبع موثقی نخواهند یافت چرا که تاریخ برای من قبل از هرچیز عبارت ازخزانه یا مرجع یا معدنی بوده است که من‌آنچه را با تخیل خویش منطبق یافته‌ام از آن گرفته‌ام. این انتقادی که نویسنده ازکار خویش می‌کند در واقع ازمبالغهٔ شاعرانه خالی نیست اما همین تخیل او در تصویر صحنه‌ها و تجسم احوال و اشخاص لطف و قدرت فوق‌العاده‌یی به‌اثراوداده است که در تاریخ نگاری مزیتی‌است[۱] در حقیقت بکمک همین تخیل بود که خود او می‌توانست تاریخ را از توقف در سطح پژوهشهای کم‌فایده و ملال‌انگیز برهاند وبه‌سطح تاریخ جهانی تعالی دهد. خودوی در اولین درس‌تاریخ که در واقع درس افتتاحیهٔ وی در دانشگاه‌ینا بود این تصور عالی را که از تاریخ دارد بیان می‌کند. عنوان این درس عبارت ازین بود که «تاریخ جهانی چیست و بخاطر کدام غایت به‌مطالعهٔ آن می‌پردازند؟»[1] خلاصهٔ جوابی که وی به‌این سؤال خویش می‌دهد این‌است‌که فرق است بین محققی‌که دنبال نان روزانه است[2] و چون فقط می‌خواهد متخصص شناخته شود وقایع تاریخ را بمنزلهٔ یک مشت انقاض و آثار بیروح گذشته نگاه می‌کند با مورخی که روح فلسفی دارد و با علاقه و همدردی در وقایعی که توصیف می‌کند وارد می‌شود وقایع را بیروح نمی‌بیند و خویشتن را با آنها همراه وهماهنگ می‌سازد وبه‌یاری تخیل خویش آن وقایع را مثل یک تجربهٔ شخصی خویش می‌کند. تأثیر کانت[3] که شیلر در واقع پیرو اوست درین طرز فکر پیداست و مکتب رمانتیسم در تاریخ‌نگاری از همینجا پیدا شده است. همین همدردی و همجوشی با تاریخ بودکه شیلر را در ۱۷۹۳ به‌پیش‌بینی ظهور ناپلئون قادرکرد. وقتی در بارهٔ انقلاب فرانسه می‌اندیشید نوشت: «دیر یا زود مردی زیرك و پرتوان پدید خواهد آمد که نه فقط برفرانسه بلکه بر قسمت زیادی ازاروپا غلبه خواهد یافت.» این پیش‌بینی بیشک ارزش دارد و حاکی است از دریافت واقعی حوادث عصر. در هر حال احساس ضرورت تدوین تاریخ در آلمان بدنبال تاخت‌وتازهای ناپلئون قوت‌گرفت و نخستین مجموعهٔ اسناد مربوط به‌تاریخ قوم ژرمن‌که ازین ضرورت بوجود آمد حاصل کوششهای یک انجمن علمی مطالعات

1. Was Heiszt und Zu Welchem Ende Studiert Man Universal Geschichte, Jena, 1789 2. Brotgelehrte 3. Kant, I.

تاریخ آلمان بود که اعضای آن گذشته از جنبهٔ علمی غالباً در این کار بچشم یک تکلیف میهنی نگاه می‌کردند. بوئمر[1] از رهبران این کار آشکارا اذعان می‌کرد که آنچه وی را به‌سوی تاریخ می‌راند نه کنجکاوی یا جاه‌طلبی بود نه‌شوق تفنن؛ عشق به‌میهن بود و اعتقاد قاطع به‌اینکه شناخت درست‌گذشته ممکن است برای زمان حال آموزنده باشد[۲]. اما این‌عشق میهنی که محرك اصلی عده‌یی ازتاریخنویسان آلمان بود رفته‌رفته نزد نیبوروفن رانکه جای خود را به‌عشق به‌حقیقت داد.

بارتولدگئورگ نیبور[2] (۱۸۳۱-۱۷۷۶) موجد نقد منابع[3] تاریخ بود که فون‌رانکه بعدها درخشانترین نمایندهٔ آن بشمار آمد. وی‌که پدرش یک سیاح و شرقشناس پرشور بود، خود نخست به‌کارهای بانک، مدیری، و سفارت پرداخت. اما درضمن مطالعات ومسافرتهای خویش به‌تاریخ علاقه یافت وسرانجام مورخ‌رسمی دولت واستاد تاریخ در دانشگاه برلین شد. کتابی که وی درباب تاریخ رم[4] نوشت‌چنان برتحقیق ودقت مبتنی بود که در شیوهٔ تاریخنویسی تازگی داشت. وی اولین مورخ رم بود که تاریخ را با روح عملی بررسی کرد، اساطیر وقصه‌های قدیم را بشیوهٔ انتقادی تبیین نمود، و بیش ازاشخاص وجزئیات به‌سازمانها وتأسیسات توجه کرد. نتایج عمده‌یی که‌تحقیقات‌نیبور بدان‌رسید- مثل آنچه وی درباب‌سکنهٔ قدیم رم‌ومنشأ طبقه‌یی‌که در رم پلبیان خوانده می‌شدند نوشت ومثل بررسیهایی‌که در باب رابطهٔ بین پلبیان و پاتریسینان[5] انجام داد- ازجمله چیزهایی است که مورخان بعد در آن مسایل ازوی پیروی کرده‌اند. با اینهمه یک مورخ دیگر آلمان که مقارن اواخر عمر نیبور به‌نشر آثاری درتاریخ پرداخت از شیوهٔ او در نقد منابع نتایج جالبتر گرفت - اما نه در تاریخ رم.

لئوپولدفون‌رانکه[6] (۱۸۸۶-۱۷۹۵) که غالباً اولین مورخ جدید اروپا شمرده می‌شود در شیوهٔ تحقیق، دقت واحتیاطی‌کم‌نظیر را با حوصله وپشتکار عجیبی توأم داشت. فون‌رانکه نخست از راه ادبیات و تا حدی از مطالعهٔ آثار نیبور به‌تاریخ علاقه یافت. آنچه مخصوصاً وی را به‌تحقیق در تاریخ برانگیخت مشاهدهٔ اختلافهایی بود که مورخان درباب روایات مربوط به‌تاریخ ایتالیا در قرن پانزدهم

1. Böhmer 2. Barthold Georg Niebuhr 3. Quellenkritik
4. *Römische Geschichte*, 1812. 5. Plebians and Patricians
6. Leopold von Ranke

داشتند. این امر وی را در ۱۸۲۴ به نشر کتابی در تاریخ اقوام ژرمنی برانگیخت. جالبترین قسمت این اثر بحثی بود که بعنوان «ضمیمهٔ» کتاب در باب نقد مورخان جدید[1] نشر یافت و مآخذ تاریخ دورهٔ مورد بحث خویش را نقد و تحلیل می‌کرد. این کار وی در تمهید اصول نقد درونی همان اهمیتی را داشت که رسالهٔ مابیون کشیش فرانسوی درباب نقد متون بدست آورده بود - و نقد برونی. در نقد درونی کار عمدهٔ وی تقریر این نکته بود که مورخ نه‌فقط باید همیشه مآخذ معاصر دست اول بکار برد بلکه نیز می‌بایست شخصیت، تمایلات، و اعمال صاحب آن‌مآخذ را هم بدقت بررسی کند تا وضع و سهم وی را در روایاتش بدرستی درک کند. فون‌رانکه معتقد بود که مورخ کارش نه‌تعلیم اخلاق است نه ارشاد؛ باید حوادث را - دور از هرگونه تعصب و پیشداوری - «همانگونه که درواقع چنان بوده است»[2] توصیف کند. با اینهمه خود اوگه‌گاه درتوجیه حوادث ازچیزی بنام «روح زمان»[3] سخن می‌گویدکه نزد وی مجموعهٔ یک رشته افکار وتمایلات است‌که یک قوم یا یک عصر را تحت‌نفوذخویش دارد- واین‌مفهوم‌که ظاهراً یک‌میراث رمانتیک‌بیش نیست تسلیم مورخ‌است‌به‌پیشداوریهای‌عصر. مجموعهٔ آثارفون‌رانکه‌نزدیک‌هفتادمجلدکتاب و رساله است‌که درواقع تمام حاصل کاراورا نیز دربرندارداز آنکه‌قسمت‌زیادی از اوقات مورخ صرف تربیت شاگردان محقق شدکه‌کار اورا ادامه دادند. وی‌که شیوهٔ تاریخنویسان عصر را انتقادکرده بود وقتی خود به‌کارآغازید درطی نیم‌قرن تحقیق وتألیف درتاریخنویسی راه‌های تازه‌گشود. بررسی دقیق نسخه‌های خطی‌کتابخانهٔ برلین، تحقیق وکاردر «آرشیو»های‌دولتی وین که درآن‌وقت زمینهٔ بکری بود و استفادهٔ ازآن تا اندازه‌یی دراثر حمایت مترنیخ صدراعظم اطریش برای وی ممکن شد، ومطالعهٔ اسناد ونسخه‌های کتابخانه‌های ایتالیا فون‌رانکه را درتحقیق تاریخ پاپها وتاریخ اروپای جنوبی توفیق بیسابقه داد. وسعت دامنهٔ مطالعات وعنوان مورخ رسمی دولت پروس سبب شدکه مسایل‌گونه‌گون مربوط به‌تاریخ اروپا مورد توجه اوقرارگرفت. چنانکه تألیفات او از شاهزادگان و مردم اروپای جنوبی در قرون ۱۶ و ۱۷[4]

1. *Zur Kritik Neuerer Geschichtschpeiber* 2. Wie Es Eigentlich Gewesen
3. Zeitgeist 4. *Fürsten und Völker von SüdeuropA im 16 und 17 Jahrhundert*

وتاریخ صربستان وترکیه درقرن ۱۹[1] تا «تاریخ جهان»[2] را شامل می‌شد. رانکه با دقت بیمانندی‌که درنقد منابع داشت درتفسیر حوادث نیز سختگیری می‌ورزید. همواره خاطرنشان می‌کردکه مورخ نباید اجازه دهد افکار جاری همچون رمانتیسم، لیبرالیسم، فلسفهٔ هگل، تمایلات وطنپرستانه، وتعصبهای دینی‌که بسیاری مردم را ازجادهٔ صواب منحرف می‌دارد وی را درقضاوتهای‌خویش‌گمراه‌کند. عیب کار خود اوشاید بیشتر عبارت بود ازافراط درتوجه به‌احوال سیاسی ورجال نام‌آور که اورا ازتعمق درحیات اقتصادی واجتماعی محروم می‌داشت. با اینهمه، درواقع بوسیلهٔ آثار وتعالیم فون‌رانکه بودکه تاریخ به‌عنوان علم دراروپا اساس ممهد یافت.

درآلمان فقط یک مورخ دیگر بودکه ازحیث شهرت واهمیت توانست بافون‌رانکه رقابت‌کند اما اونیز مثل نیبور مورخ تاریخ رم بود؛ تئودور مومزن[3] (۱۸۱۷-۱۹۰۳) استعداد خارق‌العاده‌یی راکه برای مطالعات دقیق علمی داشت با جرأت و قدرت کم‌نظیری درتعمیم واستنتاج توأم‌کرده بود واین نکته به‌وی‌امکان می‌دادکه تأثیرعقاید وافکار را درحیات سیاسی واجتماعی انسان بررسی‌کند. مومزن در بررسی الواح وکتیبه‌های رم نیز روزگاری دراز صرف‌کرده بود. بعلاوه دربارهٔ سکه‌های رم، قوانین جزای رم واحوال مدنی رم مطالعات دقیق داشت اما تاریخ رم که وی نوشت شاهکار دقت انتقادی درتاریخنویسی بود. وی درین‌کتاب با دقتی بیمانند سابقهٔ‌کشمکشهای سیاسی راکه با سقوط رم همراه بود شرح وتوصیف کرد. آنچه درین اثر لطف وتازگی خاص داشت تجدید نظرهایی بودکه دراوصاف واحوال رجال رم بکاربرد ـ با دقتی که‌آن اوصاف رابرای‌آنها پذیرفتنی می‌کرد. چنانکه سیسرو راکه محبوب ادیبان بود وی یک «روزنامه‌نگار دربدترین مفهوم‌کلمه» یافت، پمپه راکه پلوتارکوس از وی قهرمان اخلاق درست‌کرده بود وی یک نوع «گروهبان مشق نظام» معرفی می‌کرد، ویولیوس‌سزار راکه بنام دموکراسی حکومت مطلقه بوجود آورده بود بعنوان یک «مرد تمام‌عیارکامل» می‌ستود. نه آیا در زمانی‌که وی کتاب خویش را می‌نوشت آلمان بگمان وی بیش ازهرچیز به‌یک نوع یولیوس‌سزار حاجت داشت نه به‌آدمهایی مثل پمپه وسیسرو؟ شیوهٔ تاریخنویسی مومزن وفون رانکه

1. *Serbien und de Türke'im 19 Jahrhundert* 2. Weltgeschichte
3. TheodoR Mommsen

چنان حیثیت تاریخ را افزود که ازآن پس بسیاری اذهان درشناخت تاریخ بعنوان علم تردیدی نکردند. با اینهمه دراروپای عهد رمانتیک شور وکنجکاوی عامه ازتاریخ، همدردی وشوقی را می‌خواست که مخصوص ادبیات بود واین حاجتی بودکه در قرن نوزدهم مخصوصاً تاریخنویسان فرانسه وانگلستان آن را ارضاء کردند.

درفرانسه انقلاب ونقش طبقهٔ عامه درحکومت مسأله‌یی بودکه بیش ازهرامر دیگر توجه مورخ را جلب می‌کرد. شیوهٔ تحقیق درنزد بیشتر این مورخان بررسی اسناد بود و انتخاب آنچه برای مقصود مورخ ضرورت دارد. فرانسوا گیزو[۱] (۱۷۸۷-۱۸۷۴) سیاستمدار و مورخ عهد بازگشت در مدارك واسناد مطالعهٔ دقیق می‌کرد اما ازآنمیان بیشتر توجه به‌جریان افکاروعقاید داشت. درتاریخ‌نگاری حوادث را جزبه‌هنگام ضرورت‌کنار می‌گذاشت واشخاص را بجزدرموقع لازم نادیده می‌گرفت تا آنچه را باعتقاد وی محرك اصلی جریانهای تاریخ بود بررسی کند ـ عقاید وافکار. آثارگیزوکه درباب تاریخ انقلاب انگلستان[۲]، تاریخ تمدن اروپا،[۳] وتاریخ تمدن فرانسه[۴] است همه به‌بیان این نکته اختصاص داردکه حکومت واقعی فقط تعلق به‌ملت دارد ومخصوصاً به‌طبقاتی‌که کار آنها سبب آبادی وترقی است. الکسی توکویل[۵] (۱۸۰۵-۵۹) یك مورخ جوانتر اما معتدلتر نیزکه در همین سالها دموکراسی امریکا[۶] وانقلاب فرانسه[۷] را بررسی می‌کرد باآنکه چندان علاقه‌یی به‌انقلاب نشان نمی‌دادنقش‌عامه را درتدارك اسباب آن تفسیرمی‌کرد ودرپیدایش‌آن مخصوصاًدو عامل نفسانی شدیدعامه رامؤثرمی‌یافت: نفرت‌ازعدم‌مساوات‌وعشق‌به‌آزادی.

با اینهمه، هیچ مورخ فرانسوی درهمدردی با عامه ودر ادراك آلام وآمال طبقات پایین به‌پای میشله نرسید: ژول‌میشله که خودش ازهمین‌طبقات برخاست و ازمیان عوام. میشله (۱۷۹۸-۱۸۷۴) شوق وهیجان شاعرانه را با دقت وحوصلهٔ یك دانشمند جمع داشت. افکار آزادی‌طلبانهٔ او دوبار سبب شدکه درس اورا در کلژدوفرانس[۸] تعطیل‌کنند. درآثارخویش ـ ازجمله تاریخ فرانسه[۹]، قرون وسطی[۱۰]، وتاریخ انقلاب[۱۱] ـ توانست نشان دهدکه تاریخ، چنانکه خود اومدعی بود، عبارتست

1. François Guizot 2. *L'histoire de la Revolution d'Angleterre*
3. *L'histoire de la Civilisation en Europe* 4. *L'histoire de la Civilisation en France* 5. Alexis de Tocqville 6. *La Democratie en Amèrique*
7. *L'ancien Régime et la Revolution* 8. College de France 9. *Histoire de France* 10. *Moyen Age* 11. *Histoire de la Revolution*

از رستاخیز گذشته در پیش چشم یک قاضی. آنچه مخصوصاً آثار وی را بیش از آنچه در تاریخ لازم است دلکش و درخشان می‌کند لطف بیان اوست که از عشق به‌مردم چاشنی دارد. در تاریخنویسی میشله شیوه‌یی دارد که ترکیبی است از آفرینش شاعرانه وپژوهش علمی. اجزاء پراکندهٔ واقعیات تاریخ را از اسناد ومدارک گونه‌گون با دقت وحوصلهٔ تمام بدست می‌آورد اما آنچه را وی کل حقیقت می‌خواند غالباً از این اجزاء بمدد نوعی مکاشفه والهام شاعرانه درست می‌کند. در وجود وی یک نوع همدردی هست که بکمک آن می‌تواند آنچه را رمانتیکها روح قرون گذشته می‌خواندند درک واحیاء کند. وی در نقل رویدادها البته همیشه به‌منابع استوار رجوع می‌کرد؛ گذشته از کتابهای چاپی نسخه‌های خطی فرمانها واسناد را نیز بررسی می‌کرد، به‌آثار مربوط به‌هنر رجوع می‌کرد، واز محتویات «آرشیو»ها با شوق و حوصلهٔ بسیار بهره می‌جست. اما به‌این مایه تحقیق ودقت شوق وحساسیت خود را نیز می‌افزود وهمین نکته بود که تاریخ فرانسه او را برای فرانسویها تبدیل کرد به‌یک سرچشمهٔ لذت وغرور ملی.

تاریخنویسی برمبنای اسناد و دور از هرگونه حساسیت شاعرانه کاری بود که درین ایام یک مورخ جوانتر انجام داد ـ فوستل دوکولانژ.[1] شیوه‌یی که وی در تاریخنویسی بکار می‌بست این بود که «ازمدارک موجود آنچه را به‌صراحت ازمتون برمی‌آید اقتباس کند وچیزی ازخود برآن نیفزاید.» جمع‌آوری اسناد وبیرون‌کشیدن وقایع ازمدارک، نزد او اساس کار مورخ بود. وی‌که استاد تاریخ بود مکرر به شاگردان خویش خاطرنشان می‌کرد که برای یک روز تألیف سالها باید مطالعه‌کرد. شاهکار خود او که تمدن قدیم[2] نام دارد تألیفش ده سال وقت برد. درین کتاب که هرسطرش بریک سند قدیم متکی بود فوستل دوکولانژ (۸۹-۱۸۳۰) نشان می‌داد که پایهٔ تمدن قدیم ـ تمدن یونان ورم پیش ازمسیحیت ـ دیانت مبنی بر پرستش اجداد بود وتمام رسوم وقوانین وبنیادها ازآن ناشی می‌شد. این دیانت کهن چیزی بودکه باعتقاد وی چون استقرار یافت جامعهٔ قدیم بوجود آمد، چون دگرگونی یافت جامعهٔ قدیم دچار انقلابات شد، وچون برافتاد جامعهٔ قدیم صورت تازه‌یی یافت. آنچه وی را به‌این نتایج رهنمون شد مطالعهٔ دقیق مآخذ وتتبع درجزئیات حوادث

1. Fustel de Coulanges 2. *La Cité Antique*

تاریخ یونان ورم بود. خود او غالباً یادآوری می‌کرد که تاریخ از هزاران واقعهٔ کوچک درست شده است که نه هیچیک از آن وقایع کوچک را تاریخ می‌توان خواند و نه از پیوستن آنها می‌توان تاریخ ساخت. تاریخ واقعی حاصل تفسیر و توجیه آنهاست و این کاریست که خود او در «تمدن قدیم» با توفیقی کم‌مانند به‌انجام رسانید. اگر نتایج کار او امروز خالی از ایراد نیست سبب آن بیشتر به‌طرز توجیه او مربوط است تا شیوهٔ نقد و بررسی اسناد. با اینهمه هیچ مورخ نیست که از حدود نقل و روایت رویدادها تجاوز کند و طرز توجیه و تفسیر او توافق تمام اذهان را سبب تواند شد. این توجیه و تفسیر که در اثر وی هنوز از حدود دید یک مورخ بیطرف تجاوز نمی‌کرد نزد تن و ارنست‌رنان رنگ فلسفی گرفت و تاریخنویسی آنها را ـ که نیز بر مطالعهٔ دقیق اسناد مبتنی بود ـ از حدود کار یک مورخ خارج کرد.

ارنست‌رنان[1] (۹۲-۱۸۲۳) که فیلسوف و شرقشناس نیز بود کتابی در تاریخ اقوام اسرائیل[2] نوشت و کتابی هم در تاریخ مسیحیت[3]. کتاب اخیر هفت دفتر بود و دفتر اولش که درباب «زندگی عیسی» بود سروصدای بسیار به‌راه انداخت و بعضی که نتیجهٔ تحقیقات آن را با عقاید خویش و تعالیم کلیسا بکلی مغایر یافته‌اند از روی خشم آن را بیشتر یک نوع رمان خوانده‌اند تا اثری تاریخی و انتقادی. شیوهٔ رنان هم روی‌هم‌رفته درعین آنکه متکی بر اسناد و مدارک است به‌تأویل و آنچه روانشناسان تعمیم می‌خوانند زیاد توجه دارد و همین نکته از اعتبار علمی آثار وی کاسته است. هیپولیت‌تن[4] (۹۳-۱۸۲۸) نیز که تاریخ پیدایش فرانسهٔ معاصر[5] خویش را نوشت بیشتر نقاد و فیلسوف بود و مبادی فلسفی در تبیین حوادث برای وی بیطرفی و آزادی کافی باقی نمی‌گذاشت. با اینهمه، تاریخ وی ـ بعنوان یک اثر ادبی ـ هنوز جالب است و الهامبخش.

گرایشهای فلسفی و اجتماعی قرن نوزدهم با آنکه تاریخ را از جنبهٔ علمی خارج می‌کرد لطف و جاذبهٔ آثار ادبی به‌آن می‌داد. تاریخ جزو زندگی بود و یک حلقهٔ ارتباط انسان با محیط و زمان. مورخ نیز اگرچند همیشه از بیطرفی دم می‌زد هرگز از شور و هیجان عصر خویش بکلی خالی نبود. اندیشه‌های جاری مخصوصاً

1. Ernest Renan 2. *L'histoire du Peuple D'israel*
3. *Histoire des Origines du Christianisme* 3- *vie de Jesus*
4. Hippolyte Taine 5. *Les Origines De La France Contemporaine*

آنچه بوسیلهٔ فلسفه وادبیات رمانتیکها بیان می‌شد در توجیه و تفسیری که وی از تاریخ می‌کرد انعکاس خود را می‌بخشید. آنچه روح قرن، روح جهانی، نبوغ و نیروهای خلاقه خوانده می‌شد توجیه مورخ را غالباً یک نوع رنگ شاعرانه، عرفانی، و غیرعلمی می‌داد. چیزی‌که نقادان وادیبان «رنگ محلی» می‌خواندند در تاریخ که وارد شد آن را زنده‌تر و با روح‌تر کرد اما رنگ عصر مورخ را به‌عصر تاریخ او ـعصر گذشته‌هایی‌که مورد بحث او بودـ داد و بیشتر به‌حیثیت علمی تاریخ لطمه زد. مورخ که با رویدادهای عصری پیوندجدایی ناپذیر داشت در توجیه و تفسیر رویدادهای گذشته گاه دانسته وگاه ناخودآگاه به‌تعلیم می‌پرداخت. افکار مربوط به‌آزادی و انقلاب را ترویج می‌کرد یا درس وطن‌دوستی وملت‌پرستی می‌داد. از ترقی انسانیت سخن می‌گفت ویا تمدن بی‌روح عصر خود را مسخره می‌کرد. آنجاکه تاریخ از قلمرو «آنچه واقعاً روی داده» است بیرون می‌آمد به‌قلمرو فلسفه وادب وارد می‌شد بعلاوه اکثراین تاریخنویسان ـکه شیوهٔ امثال فون‌رانکه و مومزن و حتی فوستل‌ـ دوکولانژ ورای طرز دیدشان بودـ در نویسندگی این‌مایه ذوق وقریحه داشتندکه وقایع وحوادث مورد نظر را با مهارت وعلاقه توصیف‌کنند، واشخاص حادثه را درصحنهٔ حوادث به‌حرکت درآورند وهمین نکته سبب می‌شدکه آثار آنها مثل آثار شاعران وادیبان مورد قبول عام باشد.

درانگلستان این عصر نیز چندتن از تاریخنویسان شهرت‌ادبی‌کم نظیری بدست آوردند. تامس مکالی (۱۸۵۹ـ۱۸۰۰) درواقع بیشتریک نویسنده بود چنانکه دروجود او روح ادیب برروح مورخ غلبه داشت. تاریخ انگلستان[1] وی‌با چنان لطف بیانی توأم بودکه ازاکثر رمانهای آن عصر بیشتر خواننده داشت. باآنکه غالباً آن را ازجانبداری وانحراف خالی نمی‌دانند بیشتر نقادان دراین‌نکته‌که بهرحال اثر ارزنده‌یی درادبیات قرن نوزدهم انگلستان بشمارست اتفاق دارند. تامس‌کارلایل[2] (۱۸۸۱ـ۱۷۹۵) بیشتر سیمای یک نوع پلوتارکوس را درجامعهٔ انگلیسی قرن نوزدهم عرضه‌کرد. وی‌که برخلاف میشله نسبت به‌طبقات عامه بی‌اعتقاد بودکوشید نقش قهرمانان واشخاص بزرگ را درحوادث برجسته‌ترکند. قهرمان، قهرمانـ

1. History of EnglanD 2. Thomas Carlyle

پرستی، وقهرمانی در تاریخ[1]، اثر مشهور وی، تعبیری است ازین طرز فکر. تاریخ درنزد کارلایل عبارت بود ازمجموعهٔ سرگذشتهای اشخاص بزرگ. آثار دیگرش چون نامه‌ها وخطابه‌های کرامول[2]، تاریخ فردریک بزرگ[3] وانقلاب فرانسه[4] نیز حاکی ازین طرز فکر قهرمان‌ستایی است. شاگرد او جیمس فرود[5] (۹۴-۱۸۱۸) نیز که در تاریخ انگلستان[6] خویش ازهانری هشتم تصویر قهرمانی ساخت شیوهٔ کارلایل را اما با تعمق وتحقیقی بیشتر ادامه داد. دفاع وی ازهانری هشتم درواقع تاحد زیادی دفاع ازفکر انفصال کلیسای انگلیس ازآنچه وی آن راتسلط رم برجان وتن مردم انگلیس می‌خواند بشمار می‌آمد واصلاح مذهبی خجسته‌یی راکه مولود شهوت و خشونت هانری بود وی سرچشمهٔ قدرت واستقلال انگلستان می‌یافت[۳]. معهذا همین طرز برخورد اوبا تاریخ، که سبب شد بعضی نقادان وی را همچون ملّی‌ترین مورخ انگلیس بستایند حاکی ازقضاوت پیش‌ساخته‌یی بود که فقط تعلیم کارلایل می‌توانست آن را توجیه کند. درحقیقت فکر قهرمان‌پرستی را وی تا حد قدرت‌پرستی پیش رانده بود وکتابش که دفاع نامهٔ فجایع یک قدرت بود، جزلطف بیان امتیازی نداشت. حتی مقدمات این دفاع نیز برقضاوتهای عجولانه وساده‌لوحانه مبتنی بود. با اینهمه تأثیر کارلایل وتأثیر فرود درترویج فکر قدرت‌ستایی در تاریخ، قابل ملاحظه است، واگر مورخ امروز هنوز به‌جزئیات عادی زندگی روزانهٔ مردم که درسیر تاریخ وحیات جامعه به‌مراتب بیش ازشخصیتهای پرزرق وبرق تأثیر دارند چنانکه باید توجه ندارد ظاهراً کارلایل ومکتب او را تاحدی درین باب مسؤول می‌باید شناخت [۴]. بااینهمه تأثیر زندگی عامه ونفوذ عوامل دیگر نیز درتفسیر تاریخ بحساب گرفته شد ومورخانی که به‌این عوامل توجه کردند نیز شهرت وقبول یافتند. هنری‌تامس بکل[7] (۶۲-۱۸۲۱) در اثر ناتمام خویش راجع به‌تاریخ تمدن انگلستان[8] کوشید تاجریان تاریخ وتمدن را درهرجا بامقتضیات خاک وآب وهوا مربوط کند[۵]. جان‌ریچارد گرین[9] (۸۳-۱۸۳۷) سعی کرد نشان دهد که تمام مردم ــ نه فقط

1. *on Heroes, Hero—Worship, and Heroic in History*
2. *Oliver Cromwell's Letters and Speeches*
3. *History of Frederick the Great*
4. French Revolution
5. James A. Froude
6. *History of England*
7. Henry Thomas Buckle
8. *History of Civilization in England*
9. John Richard Green

قهرمانان- حتی حقیرترین بازیگر تماشاخانه هم در پیدایش انگلستان و توسعه و ترقی آن تأثیر و نفوذ قابل ملاحظه داشته‌اند. اثر عمدهٔ گرین که تاریخ مردم انگلیس[1] نام دارد نه‌فقط بسبب همین توجه به‌نقش مردم بلکه نیز بسبب سادگی اسلوب بیان شهرت وقبول خاص یافته است.

از تأثیری که شور و شوق عامه مخصوصاً در دنبال هیجانهای ملّی و فردی دوران رمانتیسم در تاریخ‌نگاری باقی گذاشت رواج تاریخهایی بود مبنی بر فکر ناسیونالیسم که مخصوصاً تحولات اروپای اواخر قرن نوزدهم و توسعه مقاصد استعماری و قدرت طلبی دولتها نیز آن را اقتضا داشت. کنت دوگوبینو (۸۲-۱۸۱۶) که منادی اندیشهٔ برتری نژاد آریان شد اندیشه‌اش در نزد تعدادی از مورخان نسلهای بعد تفسیر و قبولی یافت و موج تازه‌یی از احساسات نژادی و قومی در تواریخ فرانسه و آلمان و حتی انگلیس وارد کرد. این گونه احساسات از مدتها پیش به‌اقتضای تحولات سیاسی اروپا در آثار مورخان آلمان مجال ظهور داشت. درویزن (۸۴-۱۸۰۸) مورخ آلمان در تاریخ سیاست پروسی[2] کتابی نوشت که بیش از آنکه تاریخ سیاست پروس باشد ستایشنامه‌یی بود از خاندان سلطنتی هوهن‌تسولرن[3] و مأموریت آنها. با آنکه فکر ملت‌پرستی، درویزن را از علاقه به‌اصالت فرد و مسؤولیت انسانی باز نمی‌داشت با رواج شیوهٔ تفکر وی حماسه‌سرایی، گزافگویی و حتی خوشامدسرایی که حاصل اینگونه احساسات و هیجانهای مربوط به‌سیاست روز بود تاریخنویسی را تا سطح روزنامه‌نویسی تنزل می‌داد. حتی فون ترایچکه (۹۶-۱۸۳۴) که تاریخ آلمان در قرن نوزدهم[4] وی در حقیقت تتمهٔ کتاب درویزن بشمار می‌آمد با آنکه خیلی بیش از سلف خود به‌تأثیری که عوامل مربوط به‌فرهنگ در توسعهٔ احساسات و سجایای ملی دارند توجه داشت باز مثل درویزن با شوق و هیجان از مأموریت و نقش رهبری هوهن‌تسولرن‌ها صحبت می‌کرد. کتاب او که از لحاظ لطف بیان و شیوهٔ نویسندگی یادآور آثار میشله و تامس مکالی بود تأثیر فوق‌العاده‌یی در ترویج اینگونه افکار در آلمان داشت. فون- زیبل[5] (۹۵-۱۸۱۷) یک شاگرد سابق فن‌رانکه نیز که خویشتن را تسلیم جاذبهٔ این

1. *the History of the English People*
2. J. G. Droysen, *Geschichte Der Preussischen Politik*, 1855-86.
3. Hohenzollern 4. *Geschichte der Deutschlands in 19 Jahrhurdert*
5. Heinrich von Sybel

گونه اندیشه‌ها کرد کتابی درباب تأسیس امپراطوری ژرمن بوسیلۀ ویلهلم اول[1] نوشت که درحقیقت ستایشنامه‌یی بود از سیاست بیسمارك چنانکه نیز کتاب دیگرش درباب تاریخ روزگار انقلاب[2] عبارت بود از یک رشتۀ نکوهش از آن انقلاب وطعن برفرانسویها که درکارسیاست لیاقت واستعداد ندارند.

درتمام اروپا تعدادی تاریخنویسان پیدا شدندکه تاریخ را وسیله‌یی شناختند جهت تصفیۀ حسابهای ملی یا تحریک احساسات عامه برای مقاصد سیاسی. حتی سیلی[3] (۹۵-۱۸۳۴) یک مورخ انگلیسی وقتی درباب بسط انگلستان درقرن هجدهم[4] ورشد سیاست بریتانیا[5] کتاب می‌نوشت ازمطامع استعماری بریتانیا با غرور وستایش سخن می‌گفت. وی‌که درکمبریج نزدیک سی‌سال تاریخ دوران جدید را تدریس می‌کرد وسیاستمداران انگلیسی را تربیت می‌نمود، فکراستعمار وتوسعه‌طلبی انگلستان را تأیید می‌کرد وآن را همچون نعمتی تلقی می‌کردکه جهانیان باید آن را بپذیرند وقدر بدانند. درنظر وی، تاحدی مثل فون رانکه‌که سیلی‌ازاومتأثر بود، هدف‌عمدۀ تاریخ بررسی روابط بین دولتها بود، وبررسی زندگی فرمانروایان[6] این تصورفضای تاریخنویسی اروپا را لااقل دریک محیط محدود مورخان سیاست‌ـ پیشه، آلوده‌کرد. یک مورخ ایتالیایی نیز بنام ماسیمو داتسه‌لیو[6] (۱۸۶۶-۱۷۹۸) در همین سالها به‌خاطر وحدت ایتالیا خاندان‌ساووا رامی‌ستود و قدرت پاپ را نکوهش می‌کرد. بدینگونه مورخ تحت تأثیر افکار جاری ازتاریخ استفاده می‌کرد وبرای حل مسایل روز- ملی وجهانی. ژاك بنویل[7] (۱۹۳۶-۱۸۷۹) مورخ وسیاستمدار فرانسوی‌که درتاریخ‌نگاری نیز همچنان قریحۀ روزنامه‌نویسی خویش را حفظ‌کرد درتاریخ فرانسه بیش ازهرچیز توجه به‌رابطۀ فرانسه وآلمان داشت. بنویل که‌یک مسافرت آلمان درایام جوانی وجود آلمان را درمجاورت فرانسه برای وی بیش از یک حقیقت محسوس‌کرده بود درتمام عمرخویشتن‌را با شبح تهدیدکنندۀ آلمان مواجه یافت- درسیاست وتاریخ. درنظر وی آلمان یک خطر دائمی بودکه مخصوصاً وحدت آن برای فرانسه مایه تهدید واقعی بشمار می‌آمد واین رایی بودکه بنویل

1. *Die Begründung Des Deutschen Reiches Durch Wilhelm I*, 1889-94
2. *Geschichte Der Revolutionzeit*, 1789-1860.
3. Sir John Robert Seeley
4. *Exprnsion of England*
5. *the Growth of British Policy*
6. Massimo D'azeglio
7. Jacques Bainville

درکتابی که بنام تاریخ دوملت[1] نوشت با قدرت و صراحت بیان می کرد. در تاریخ فرانسه و ناپلئون وی نیز این طرز فکرش جلوه داشت ومخصوصاً در رساله‌یی که وی بنام عواقب سیاسی قرارداد صلح[2] درانتقاد پیمان صلح ورسای نوشت این نگرانی وی ازمسألهٔ آلمان باز مثل یک دغدغهٔ بزرگ جلوه می کرد و عجب این بودکه هرچه وی درباب نتایج آن صلح پیش‌بینی کرده بود تقریباً درفاصلهٔ دوجنگ جهانی بوقوع پیوست. اینگونه افکار البته دراذهان سیاست‌پیشگان هم تأثیر خود را داشت- حتی ورای مرزهای فرانسه. آیا نبرد من[3] اثر آدولف هیتلر که درطی آن قوم آلمان مظهر عالی نژاد آریان عرضه می شد و «یهود» واغراض آنها مایهٔ تجزیهٔ آلمان بقلم می رفت تاحدی عکس العمل طبیعی اینگونه افکار نمی توانست تلقی شود؟ مسائل روز وفراز ونشیب احساسات ملی ووطنی اروپای غربی حتی در اندیشهٔ امثال ماینکه[4]. نویسندهٔ آلمانی که بیشتریک متفکر تاریخ بود تا یک تاریخنویس نیز تأثیر گذاشت. ماینکه (۱۸۶۲-۱۹۵۴) که در اوایل حال مثل استاد خویش درویزن ستایشگر بیسمارك ومأموریت پروس بود، بعد ازجنگ جهانی اول به‌یک دموکرات لیبرال تحول یافت و درحالی که درعهدجوانی از پروس وناسیونالیسم آلمان ستایش می کرد، بعدازدوجنگ بزرگ کوشید نشان دهد در «فاجعهٔ آلمان» مسؤولیت عمده با اندیشهٔ امپریالیسم وفکر ماشینی کردن حیات بودکه روحانیت را درانسان خفه کرد. بازگشت به‌گوته و انسانیت واقعی[5] شعاری بودکه مورخ آلمان فقط بعدازتجربهٔ دوجنگ خونین می توانست به‌آن برسد.

درجوّ اینگونه عقایدواحساسات البته تاریخ نمی توانست ملامت ناپذیر بماند. این‌گونه تواریخ غرض‌آلود نشان دادکه تاریخ وقتی ازآنچه پیروان فن‌رانکه «عینیت علم خالص»[6] می خواندند بکلی دور شود تا چه اندازه می تواند برای علم و انسانیت هردوخطرناك باشد. یک مورخ معاصر-نامش ه. مورس[7] - این مسؤولیت ناخجسته راکه تاریخ درمصایب اخیر عالم‌داشته است با وجدانی روشن بیان می کند: «وای برما، برما مورخان حرفه‌یی، برما دانشپژوهان حرفه‌یی تاریخ، برما معلمان

1. *Histoire De Deux Peuples*, 1915
2. *Consequences Politiques Du Traité De Paix*, 1920. 3. *Mein Kampf*, 1925–26
4. Meinecke, F. 5. Zurück Zu Goethe und Wahrer Menschlichkeit
6. Objektivität der Reinen Wissenschaft 7. Morse, H.

حرفه‌یی تاریخ؛ اگر نتیجهٔ وحشت‌انگیز ملت‌پرستی مبالغه‌آمیزی را که تواریخ وطن‌پرستانهٔ بعضی از بلیغترین مورخان قرن نوزدهم به‌بیان آورده‌اند با خطوط خونین برجبههٔ تمدن محتضر اروپا نوشته نیابیم[۷]. ذوق تفنن‌جویی وحس کنجکاوی عامه که در دنبال تواریخ رمانتیک، از تاریخ یک نوع تعلیم دلپذیر مطالبه می‌کرد حتی درقرن حاضر نیز مورخان حرفه‌یی یا دوستداران تاریخ را واداشت تواریخ مستند و دور از تعصبات را نیز طوری بنویسندکه برای عامه دلکش باشد. یک اثر موفق درین شیوه دورهٔ تاریخ تمدن ویل‌دورانت است که دربعضی صفحات آن خواننده لحن بیان توسیدید و منتسکیو را می‌شنود. جالب است‌که بعضی تاریخهای مشهور و کامیاب قرن ما بوسیلهٔ‌کسانی نوشته شده است‌که مورخ حرفه‌یی نبوده‌اند. چنانکه طرح تاریخ[1] اثر ه. ج. ولز (۱۹۴۶-۱۸۶۶) نگاهی به‌تاریخ جهان[2] اثر جواهر لعل نهرو نمونه‌یی ازینگونه تواریخ راکه درزمان ما شهرت وقبول بسیار یافته‌اند نشان می‌دهد.

درحالی‌که از اواخر قرن نوزدهم شوق وکنجکاوی عامه‌کتابهای تاریخ را وسیله‌یی برای ارضاء یا تبلیغ تمایلات یا عقاید جاری می‌شناخت در دانشگاهها علاقهٔ بی‌شائبه‌به‌واقعیات، تاریخ را همچنان بعنوان علم موردتوجه می‌ساخت. بررسی روشهای تحقیق درتاریخ، تحلیل مندرجات اسناد آرشیوها، مطالعهٔ تطبیقی متون ومآخذ، واستفادهٔ مستمر از باستانشناسی، زبانشناسی، ومسایل تازه، شوق پژوهندگان تاریخ را برمی‌انگیخت. چون قلمرو کار مورخ تدریجاً، هم ازجهت زمان - در تحقیقات باستانشناسی وماقبل تاریخ- وهم ازجهت مکان -درتحقیقات راجع به شرق افریقا وامریکا- توسعه می‌یافت وچون جستجو در تاریخ تمدن وفرهنگ انسانی پیوسته مسائل مشکل وپیچیده -اقتصادی، اداری، حقوقی، ومذهبی- پیش می‌آورد تقسیم‌کارکه مسأله تخصص درمسائل جزئی را الزام می‌کرد خودبخود کار مورخ را رنگ دیگر داد. درهررشته محققان مختلف به‌تحقیق وبررسی اسناد و تحلیل و ترتیب نتایج حاصل ازتحقیق خویش دست زدند؛ اجتناب ازتفسیرهای فلسفی و احتراز از توصیفهای ادیبانه شرط عمده‌یی تلقی شد برای دقت و صراحت علمی. رسالات مفرد که محققان برای بررسی‌مسائل‌جزئی تاریخ می‌نوشتندچنان ازحواشی،

1. Wells, H. G., *the Outline of History*, 1920, 31.
2. Nehru, JaWaharlal, *Glimpses of World History*, 1934.

تعلیقات وارجاعات گرانبار می‌شدکه رغبت وکنجکاوی هیچ «آماتور»[1] تاریخ را برنمی‌انگیخت وغالباً اینگونه رسالات وکتابهای سنگین‌که برای احراز عنوان دکتری واستادی دردانشگاهها نوشته می‌شد بعد ازچاپ فقط بوسیلهٔ‌کسانی ممکن بود خوانده شودکه آنها نیز قصد تألیف‌کتابها یا رسالاتی را داشتندکه برای آنها بتوانند عنوان دکتری یا استادی احرازکند. وغالباً یک عنوان یا یک یادداشت تازه برزیرنویسها وتعلیقات کتابهاشان بیفزاید. اقدام به‌نشر تألیفات دسته‌جمعی در تاریخ یک نتیجهٔ عمدهٔ این تقسیم کار شد. در آلمان ویلهلم اونکن[2] (۱۹۰۵-۱۸۳۸) سیاستمدار ومورخ، اقدام به‌نشریک سلسله تاریخ کردکه شامل ۴۵ مجلد بود وبا همکاری مورخان مختلف تهیه می‌شد. در فرانسه ارنست لاویس و الفرد رامبو، یک سلسله تاریخ عمومی نشرکردند دردوازده جلدکه درتألیف آن متخصصان رشته‌های مختلف همکاری کرده بودند[3] ودرانگلستان دورهٔ تاریخ جدید کمبریج، تاریخ قدیم کمبریج، وتاریخ قرون وسطی کمبریج حاصل همکاریهای محققان مختلف را بصورت تألیف متجانس درآورد. این‌گونه تواریخ دسته‌جمعی تاحدی تحقق همان طرح کهنه بودکه هفتصد سال قبل در تألیف جامع‌التواریخ رشیدی ازخاطر رشیدالدین فضل‌الله مورخ ایرانی نیزگذشته بود. درگیر ودار چاپ اول تاریخ جدیدکمبریج، لرداکتن[4]، مورخ انگلیسی‌که ناظر ومجری آن طرح بود امید می‌داشت‌که با تقسیم معقول کار واستفاده ازحاصل تحقیقات بین‌المللی یک روز بتوان چیزی ساخت[۸] که تاریخ نهایی باشد- حرف آخر تاریخ. این امید دلنواز اکنون چندان معقول بنظر نمی‌رسد اما اظهار آن نشان می‌دهدکه درتاریخ میل به‌آنچه عینیت محض خوانده می‌شود برای وی نیز-مثل ما- یک رؤیای زراندود بوده است. لرداکتن می‌پنداشت‌که درطرح تاریخ جدیدکمبریج واترلو باید چنان توصیف شودکه آن را فرانسوی وانگلیسی آلمانی وهلندی یکسان بپذیرند. اما درعصر ما مورخ با تردید می‌پرسدکه آیا واترلو را می‌توان چنان توجیه‌کردکه تمام طبقات انگلیسی آن را یکسان بپذیرند تاچه رسد به‌اینکه تمام یا بعضی طبقات فرانسوی نیز باآن توجیه همداستان باشند.

1. Amateur
2. ONncken, W., *Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen*, 1876-93.
3. Lavisse, E., ET A.R., *Histoire Generale*, 12 vols. 1893-1901.
4. Acton, J.E.D., in *Cambridge Modern History*.

اکنون می‌توان پرسید که در بین گرایشهای ادبی، فلسفی، و علمی که تاریخ‌نویسی امروز غربی را از تعادل واقعی دورنگه می‌دارد تا چه حد می‌توان این تاریخ‌نویسی راکامیاب شناخت؟ شایدگرایش روزافزون به‌آنچه تاریخ تمدن می‌خوانند نشان آن باشدکه تاریخ خالص -که شرح حوادث سیاسی است وحتی تاریخهای دسته‌جمعی مثل تاریخ عمومی لاویس- رمبو، وتواریخ‌کمبریج نیز هنوز بیشتر در چهارچوبهٔ آن محدود مانده است- تدریجاً دارد ارزش ورغبت انگیزی خود را از دست می‌دهد. بعلاوه تواریخ قومی، ملی و نژادی هم‌چنان درایجاد محیط سوءتفاهم بین‌المللی نقش قابل ملاحظه داشت‌که امروز یونسکو طرح یک تاریخ انسانی راکه ازین تلقینات خالی باشد ضرورت یافته است. یک دوره تاریخ‌که یونسکو تدوین و نشر آن را برعهده‌گرفته است به‌همین منظورست ودرواقع برای آنست‌که بین ملتها تفاهم ایجادکند وتعاون. اما آیا این متعادل‌کردن تاریخ، ازلحاظ عینیت یک نوع انحراف از حقیقت علمی نیست؟

٦ بازجویی و باز آفرینی

بهیچوجه میل ندارم تاریخ‌نگاری را بعنوان یک حرفه به‌کسی توصیه‌کنم. نه‌فقط بدان جهت‌که بقول بعضی حرفه‌یی جانکاه است بلکه مخصوصاً ازآن‌رو که حرفه‌یی حسودست واجازه نمی‌دهد مورخ به‌کار دیگر بپردازد. درواقع حتی مورخ اگر به‌کار دیگر هم بپردازد با دید تاریخی درآن می‌نگرد وهمه چیز را نسبی می‌یابد و محدود به‌زمان ومکان خاص. با اینهمه هردوره‌یی تاریخ‌گذشته را دوباره ازسر می‌نویسد و می‌کوشدکه درآن به‌کنجکاویهای عصر خویش پاسخ دهد. درینصورت تاریخ‌نگاری ـمثل تاریخ‌نگری ـ همیشه ودرهر دوره حرفهٔ عده‌یی خواهد بود ـ وهست. البته تاریخنویسانی‌که برقریحهٔ خویش تکیه دارند غالباً درتاریخ‌نگاری پیروی ازشیوه وضابطهٔ خاصی را بیحاصل می‌خوانند یا مبتذل. درواقع این طرز فکر تعبیر دیگریست ازترس ونفرتی‌که روشنفکران واهل نظردارند نسبت به‌حرفه، به‌کارهای دستی. گویی پیروی ازیک شیوه یا ضابطه را یک نوع اشتغال به‌کاردستی می‌شمارند وبه‌همین سبب ازآن نفرت واجتناب دارند. حقیقت آنست‌که تنها به‌کمک شیوه وضابطهٔ خاص یا آنچه روش تحقیق درتاریخ می‌خوانند نیز نمی‌توان تاریخ بوجود آورد چنانکه قریحهٔ تنهاهم البته به‌جایی نمی‌رسد. حتی به‌قول ارنست برنهایم[1] قریحهٔ بدون ضابطه‌کمتر ازضابطهٔ بدون قریحه به‌علم لطمه نمی‌زند[۱]. درواقع تاریخ چنانکه برنهایم بدرستی‌خاطر نشان می‌کند، کمتر ازهرعلم دیگرفقدان ضابطه را می‌تواند تحمل‌کند چراکه مادهٔ این علم بقدری در دسترس همگان است‌که همواره درین رشته ازمعرفت آنچه درحوزهٔ رغبت وعلاقهٔ علم است باآنچه به‌علایق مادی انسان مربوط است برخورد دارد وبیشک باید قول گئورگ وایتس[2] را تصدیق‌کرد

1. Ernest Bernheim　　2. Georg Waitz

که می‌گوید شاید هیچ دانش دیگر بیش از تاریخ از کار اهل تفنن لطمه ندیده باشد[۲]. همین نکته نشان می‌دهد که تا چه حد باید در تاریخ به‌رعایت ضابطه و شیوه اهمیت داد و تنها به‌ذوق و قریحهٔ آفریننده اکتفا نکرد. شما چگونه تاریخ می‌نویسید؟ جوابی که مورخ امروز به‌این سؤال می‌دهد فقط وقتی واقعاً آموزنده خواهد بود که خود او از تمام دشواریها و لذتهای حرفهٔ خویش با ما سخن بگوید. ایکاش هر مورخ ـ از گذشته و معاصر ـ به‌این سؤال جوابی داده بود تا از آنها تجربهٔ تاریخنویسی حاصل می‌شد. معهذا از مقایسهٔ کار مورخان قدیم با تکنیکهای امروز این تجربه را باز تا حدی می‌توان به تحقق رسانید.

البته برای مورخ امروز مدارك تحقیق دیگر منحصر به‌اسناد و نسخه‌های خطی و چاپی نیست. آرشیو و موزه بعضی اوقات بیش از کتابخانه برای او مواد کار تهیه می‌کند. تقسیم کار که ـ با استفاده از تخصص ـ احاطه بر مسایل مربوط به‌تاریخ و بررسی اسناد و مدارك مربوط به‌ادوار مختلف را آسان می‌کند مورخ امروز را به تألیف کتابهای بزرگ دسته‌جمعی رهنمون شده است که از مشهورترین نمونه‌های آن تواریخ کمبریج است راجع به‌دوران قدیم، قرون وسطی، قرون جدید، هند، ایران، و اسلام. درست است که این تقسیم کار همیشه حاصل درخشان ندارد و در کارهای جمعی وحدت دید، وحدت اسلوب، و وحدت سطح باهم قابل حصول نیست اما این کار برای مورخ امروز غالباً فرصت تعمق و تدقیق بیشتری را در جزئیات فراهم می‌کند. بعلاوه مجامع علمی ملی، انجمنهای علمی بین‌المللی، گزارشها، مجله‌های علمی، فهرستهای کتب و انتشارات، فرهنگها و دائرةالمعارفها که تمام اینها وسایل گونه‌گون تبادل معلومات و اطلاعات است، در زمان ما سبب می‌شود که مورخ امروز در طی مدتی کوتاه کارهایی را که در قرون گذشته حاجت به‌صرف عمرهای طولانی داشت انجام دهد. طبع انتقادی متون قدیم تاریخ، نشر فهرستها و خلاصه مندرجات آرشیوها، و طبع گزارشها و تصاویر مربوط به‌آثار باستانشناسی، نیز برای مورخ امروز تسهیلات بیسابقه فراهم آورده است. بعلاوه پیشرفتهای صنعتی در وسایل و اسباب پژوهش نیز آسانیها و تازگیهایی را سبب شده است. تهیهٔ رونویس اسناد اکنون به‌کمك ماشین انجام می‌یابد، بررسی مسألهٔ اصالت یا جعل در اسناد از طریق علم شیمی اطمینان بیشتری به‌مورخ می‌دهد؛ تنظیم و تحلیل

محتویات اسناد بوسیلهٔ دستگاههای الکترونیک امکانهای تازه‌یی به‌مورخ امروز عرضه می‌کند. مجموعه‌های فوتوتک، سینماتک، فیلموتک، دیسکوتک، فونوتک[1] وامثال آنها وسایلی است که استفاده ازآرشیوها را ازسابق منظمتر، عملیتر وآسانتر می‌کند. درست است که هنوز درآرشیوها نمی‌توان میکروفیلم را ازهرجهت جایگزین اصل سناد کرد اما بهرحال دراستفاده از اسنادی که رجوع به‌اصل آنها اهمیت وضرورت اجتناب‌ناپذیر ندارد همیشه می‌توان ازین وسایل جدید بهره جست. چنانکه وسایل صوتی نیز درمسایل مربوط به‌زبانشناسی وشاید درموارد دیگر نیز شیوهٔ تحقیق مورخ را تا حد زیادی «مدرنیزه» می‌کند[۳].

اما آنچه هیچ تکنیک تازه‌یی نمی‌تواند مورخ را از آن بی‌نیاز بدارد دقت و احتیاط عالمانه است دربررسی اسنادو درتحلیل وتفسیر معقول ومنطقی آنها. این دقت و احتیاط اگر مورخ را تا سرحد وسواس هم بکشاند رواست چون بدون این دقت شخصی استفاده ازوسایل تکنیک جدید بیفایده خواهد بود ـ یا حتی گمراه‌کننده. وجود اسناد مشکوک یا مجعول که عمداً برای منحرف کردن مورخ درست شده است ومخصوصاً رونق فوق‌العادهٔ بازار این دجّال فریبکار عصر ماکه «پروپاگاند» خوانده می‌شود وتعدادی دشواریهای دیگر، اموریست که ازمورخ امروز دقت بیشتر طلب می‌کند ـ واحتیاط بیشتر. بدینگونه آنچه مورخ امروز بدان بیش ازهرچیز دیگر نیاز دارد گذشته از احاطهٔ تام برمآخذ موضوع مورد نظر وبرحدود پیشرفت تحقیقات راجع به‌آن عبارتست ازقوهٔ استنباط درست وآزادگی ازسختگیری وازسهل‌انگاری. بعلاوه، ازآنجاکه تاریخ ازلحاظ شیوهٔ بیان با ادبیات ارتباط تام دارد قریحهٔ نویسندگی هم برای وی ازاسباب عمدهٔ توفیق است ـ درطرز عرضه‌کردن تاریخ.

درست است که برای مورخ لذتهای جالب درین کار هست اما دشواریهای اجتناب‌ناپذیر آن باز بقدری است که اگرآن را حرفه‌یی جانکاه خواندم برگزاف نرفته‌ام. آنچه این دشواریها را به‌قرارواقع جانکاه می‌کند آنست که مورخ می‌بایست به‌کمک کنجکاوی وشوق بی‌ملال خویش اسناد پراکنده را ازگوشه وکنار بدست آورد وشهادت گواهان راکه این اسناد درحقیقت چیزی جزآن نیست با حوصله و دقت بسنجد. صدق وکذب خبرها را بررسی کند؛ وآنچه را واقعیت تاریخی نام

1. Photothéque, Cinémathéque, Filmothéque, Discothéque, Phonothéque

دارد از آنمیان بدست آورد. واقعیتها را با رشتهٔ علیت بپیوندد و از آنها حقیقت تاریخی بسازد. با آنچه ازین طریق حاصل می‌شود گذشته را درک کند و با حال مرتبط سازد و در این همه از آنچه لازمهٔ عینیت است بطور خودآگاه و تاآنجاکه ممکن هست انحراف نجوید. تمام این نازک‌کاریها مثل یک نوع بندبازی فکری است که هم آرامش اعصاب از انسان طلب می‌کند و هم چالاکی و تهور. کار تهیهٔ اسناد البته مشکل است خاصه در مواردی‌که موضوع کار از حیث زمان و مکان توسعی دارد و اسناد از انواع گونه‌گون است و زمانهای مختلف. درست است‌که قسمت زیادی از اسناد تاریخ در آرشیوهای عمومی و خصوصی، در کتابخانه‌ها و موزه‌ها فهرست شده است اما آگهی از وجود اسناد موردنیاز همیشه به‌آسانی دست نمی‌دهد و باز اسناد و مدارك مورد حاجت بسیار هست که در هیچ آرشیو و فهرستی از وجود آنها اطلاع نمی‌توان یافت. بعلاوه بررسی اسناد مادی‌گـاه محتاج مسافرتهای طولانی و صرف اوقات بسیارست و اینهمه نشان می‌دهدکه مورخ تا چه حد در هر قدم با دشواریها سروکار دارد - خاصه در تهیه اسناد.

اما آنچه از تهیهٔ اسناد هم مشکلترست بررسی گواهیهایی است‌که درطی آنها هست و تشخیص صدق وکذب اخبارگواهان. این مسأله بی‌شك بیشتر از هر مسألهٔ دیگر خاطر مورخ را به‌تعب می‌اندازد. چراکه فطرت انسان در مورد خبر خوشباوری وقبول را اقتضا دارد اما نیل به‌یقین علمی هم مقتضی آنست‌که مورخ در هر قدم - در برابر هر خبر-دایم از خود بپرسدکه آیا با واقع مطابق هست یانه؟ وقتی خبر چنان باشد که از یك مخبر-راوی واحد - رسیده‌باشد باید دیدکه آیا ممکن‌نیست دروغ عمدی درکارباشد یا حتی فقط سهو واشتباه؟ البته این هردو امکان دارد و مورخ تا تحقیق نکند نمی‌تواند درهـر چیز بچشم واقعیت تاریخی نگاه‌کند. اسباب سهو واشتباه‌کم نیست وگذشته ازامکان‌گولی وکودنـی راوی خبر، ممکن هم هست‌که یك راوی دقیق وهـوشیار نیز بسبب فقدان مقدمـات لازم از دریافت حقیقت موضوع خبر خویش درمانده باشد وبه‌اشتباه وسهو دچـار شده. چنانکه شهادت یك طبیب در خبری‌که مربوط به‌کار یك مهندس است یاگواهی یك ستاره شناس در آنچه به‌شناخت معادن ارتباط دارد درمعرض سهو و اشتباه تواند بود ووقوف‌گواهان درعلوم خاص خویش، آنها را از وقوع درسهو واشتباه درآنچه به‌علوم خاص آنها مربوط نیست در

امان نمی‌دارد. بعلاوه کذب خبر هم اسباب دارد و این اسباب نیز چنانکه ابوریحان بیرونی در آغاز کتاب ماللهند، به‌تفصیل خاطرنشان می‌کند منحصر به‌منافع واغراض وحب وبغض مخبر نیست. در بعضی موارد جبن وفرومایگی یا تقلید از اقوال کسان بلکه حتی عادت به‌دروغ ممکن است یک مخبر را بدون هیچ نفع وغرض به دروغ وادارد ـ دروغ عمدی. با اینهمه خبری که مخبر واحد ـ فقط یک راوی ـ آن را نقل کرده باشد جز آنجا که داعیهٔ اغراض وتصور دروغ عمد منتفی باشد وطبیعت واقعه نیز مقتضی تعدد گواهان نباشد نمی‌تواند مایهٔ قطع شود. اما خبری هم که راویان متعدد دارد نمی‌تواند بدون تحقیق در احوال راویان ودر اصل خبر مورد قبول مورخ باشد. نه‌آیا همیشه این امکان هست که چند تن در یک منفعت یا در یک تمایل نفسانی با یکدیگر مشترک باشند؟

بررسی این نکته‌هاست که کار مورخ را در ارزیابی خبرهایی که درطی اسناد ومدارك اوست دشوار می‌کند ودشواری عمده او وقتی است که دو یا چند خبر با هم تعارض داشته باشند ـ وناسازگاری. اینجاست که بررسی اخبار مورخ را وارد مسأله‌یی می‌کند که قدمای ما مسألهٔ تعادل وترجیح می‌خوانده‌اند[4]. این مسأله نزد قدما البته مربوط به‌خبری است که راجع است به‌سنت اما درعین حال طبیعت خبر را نشان می‌دهد وارزش انواع آن را. شاید درآنچه مربوط به«تاریخ زنده» باشد توجه به‌این امور مایهٔ مزید دقت درکار مورخ شود چنانکه از اخبار راجع به‌تاریخ قدیم اسلام هم آنجاکه امثال طبری وبلاذری به‌ذکر سلسلهٔ راویان خویش پرداخته‌اند این تفاوت بین انواع گونه‌گون اخبار را می‌توان دریافت. بعلاوه در سایر موارد نیز مورخ ازمقایسهٔ مآخذ واسنادی که برای یک واقعهٔ معین دردست دارد ممکن است دربررسی تعادل وترجیح اخبار، خود را مجبور به‌تأمل یابد. دراخبار تاریخ نیز مثل اخبار سنت تحقیق دراحوال راویان از لحاظ قرُب و بُعد زمانی ومکانی آنها با آنچه موضوع خبرشان است وهم ازجهت میزان دقت و وثاقت ومعرفت آنها، لازم‌است و ازاین جهات راویان اخبار البته تفاوت دارند. گذشته ازآن قلت وسایط وکثرت روایات هم ازجهات ترجیح بشمارند وشک نیست که یک خبر را اگر راوی واحد یا راویان معدود آورده باشند نمی‌توان باآنچه راویان بسیار از طرق گونه‌گون آورده‌اند یکسان شمرد. چنانکه وقتی درخبر وسایط کمتر هست بیشتر می‌توان به‌آن اطمینان

داشت تاوقتی کثرت وسایط متن روایت را مظنهٔ خلط وتحریف ساخته باشد. گاه اتفاق می‌افتدکه خبری مشهورست یا ازآن روکه طرق‌گونه‌گون دارد یا فقط بدان سبب‌که درافواه راویان ومتون مختلف مورخانی که ازیکدیگر یـا ازمأخذ واحد نگرفته‌اند تکرار شده است واین البته بیشتر مایهٔ اعتمادست تا خبر شاذ ـکه با روایات مشهور جمهور تفاوت دارد. درین موردکه روایت یک متن یا یک مخبر باآنچه در روایت جمهور ـ روایت اکثر ـ هست تفاوت دارد البته نمی‌توان خبر را فقط به‌آن جهت‌که شاذ ونادر است نادیده‌گرفت یا مردود. اینجاست‌که مورخ مثل یک محدث واقف به‌علم درایت ورجال می‌بایست به‌احوال راویان ومتونی‌که شکل مشهور خبر را نقل کرده‌اند بنگرد وفقط وقتی خبر شاذ را ردکندکه دربین راویان خبر جمهور کسانی را بیابدکه از راوی خبر شاذ بیشتر مورد اعتماد توانند بود. بعلاوه درمتن روایت نیز مسألهٔ روشنی یا پیچیدگی بیان، مسألهٔ امکان یا امتناع وقوع خبر، وامثال این ملاحظات نیز هست‌که مورخ می‌تواند حتی درخود اخبارجهات ترجیح یک خبر را برخبر مشابه پیداکند. همچنین امورخارج از روایت نیز ممکن است جهت‌ترجیح برای بعضی اخبار عرضه دارند. ازدوخبر مشابه آنکه یک روایت منقول خارج آن را تأیید می‌کند البته برآنکه هیچ چیز درتأیید آن نیست ترجیح دارد چنانکه ازآنمیان خبری نیزکه با اوضاع واحوال عصر واقعه توافق دارد بی‌شک برآنچه توافق ندارد رجحان خواهد داشت. البته ممکن هست‌که مورخ با وجود فحص ودقت بین دوخبر مشابه هیچ جهات ترجیح نیابد درینصورت بین دو روایت تعادل هست واینجاست که مورخ حال آن قاضی را پیدا می‌کندکه بقول مولوی خویشتن را جاهلی می‌یافت میان دوعالم ـ دوخصم. درچنین حالی آیا مورخ حرفهٔ خود را ازهروقت دیگر جانکاه‌تر نخواهد یافت؟ البته حسن ظن عامه ـ حتی درموردی‌که مورخ خود را جاهل یا مردد می‌یابد ـ ازوی طلب می‌کندکه درین موارد نیز به‌اتکاء مایهٔ تجربه و ذوق شخصی خود نظری اظهار کند. برای مورخ حقیقتجوی این یک دام است ویک لغزشگاه. فقط وی درصورتی می‌تواند ازآفات این قضاوت خویش درامان بماندکه نشان دهد روی‌هم رفته ازین‌گونه روایات‌کدام مایهٔ شک است، کدام موجب ظن، وآیا درآنچه مایهٔ ظن است ممکن هست به‌ظن نزدیک به‌یقین دست یافت؟ شک نیست‌که اخبار تاریخ همه ازیک دست نیست ودرجات‌گونه‌گون دارد. وقتی

هست‌که چون بین دوطرف امری تردید حاصل می‌آید وهیچ طرف را نمی‌توان ترجیح داد، مورخ خود را مواجه با شک می‌یابد. وقتی هم هست‌که یک طرف را می‌توان ترجیح داد اما طرف دیگر را نمی‌توان طرد کرد. اینجاست‌که مورخ با ظن سروکار دارد و وقتی حال چنان باشدکه طرف مخالف را بتوان طردکرد سروکارش با ظن غالب خواهد بود ـ ظن نزدیک به یقین.

پاره‌یی موارد نیز هست‌که دربارهٔ جزئی ازیک واقعه سند وخبری درکار نیست و«سکوت» مآخذمورخ‌را بانوعی«خلأ» مواجه‌کندکه عبارت‌باشد ازآنچه نصی درآن باب نیست ـ مالانص فیه. درین موارد وی ممکن است به‌قاعده‌یی عمل‌کندکه شباهت دارد به‌آنچه قدماء استصحاب خوانده‌اند. مقصود آن قاعدهٔ اهل فقه است که بموجب آن درجایی که سابقاً وضع یقین وجود داشته است وبعد شک حاصل شده است وضع سابق رامادام که زوال آن محرز نباشد معتبر می‌شمارند. این قاعده را فقهای ما وسعت داده‌اند واز اهل سنت هم شافعیها بیش از حنفیها بدان تمسک ورزیده‌اند[۵]. اما ظاهراً افراط‌گرایی و وسعت‌جویی که‌درآن‌کرده‌اند مایهٔ اعتراضات است واحتجاجات. با اینهمه این افراط اگر درفقه وقضا مانع ازتوقف درحکم و دستاویزی برای اخذ تصمیم بشمارست درکارمورخ بهرهٔ علمی وعملی عاید نمی‌کند وفقط ازقطعیت وعینیت‌کار وی می‌کاهد. چنانکه مورخ ممکن است از روی همین قاعده وبه‌حکم انس وعادت درمورد حکومتهای دفاکتو[1] ـ که مخصوصاً بعد از جنگ جهانی دوم دشواریهایی برای شرق وغرب بوجود آورده‌اند ـ آنچه را از لوازم وظواهر حکومتهای ملی است معتبر شمارد ودر توجیه حوادث توجه به تعلیق وتوقیف آن امور درچنین احوالی نکند واین طرز توجیه اگرازلحاظ خبرنگاران جراید مقبول باشد ازلحاظ مورخ یک سهل‌انگاری است.

بعلاوه آنچه مورخ جدی را از شناخت درست صحت و سقم گواهیهای اخبار ممکن است بازدارد سبکسری وبیدقتی است ـ وگر چند عارضی باشد وناشی ازملالی موقت. اما یک عامل دیگر نیز درین‌کار هست‌که مانع ازتوفیق اوست وآن عبارتست از خوشباوری. درواقع بی‌آنکه سوء ظن بیجا برای مورخ مایهٔ کامیابی در تحقیق باشد، افراط درخوشباوری ممکن است وی را به‌نقل وقبول افسانه‌هایی

1, De Facto

وادارد که با علم و عقل منافات داشته باشد.

پاره‌یی دیرباوری، مخصوصاً اگر همراه با جستجوی دراسناد و مآخذ تازه باشد به‌مورخ کمک می‌کند که تا چشم بسته تسلیم مندرجات هرنوع سند نشود. در حقیقت اگر هدف مورخ چنانکه فون‌رانکه می‌گوید عبارت ازتجسم تمام حقیقت است درکار وی همه چیزبهم ارتباط دارد هم عرضه‌کردن مبنی برعینیت، هم دریافت وتعبیر بیطرفانه، وهم بررسی انتقادی درمآخذ معتبر[٦]. بعلاوه نقد مآخذ هم وظیفه دارد که واقعیت مندرجات اسناد ومدارك را ارزیابی کند ومعلوم نماید که آنها را تا چه حد می‌توان بعنوان واقعیت تلقی کرد واز روایات واخبار مأثورکدام‌یك رابایدبعنوان خلاف واقع بشمارآورد[٧]. ؟ با خوشباوری وشوروهیجان البته مورخ نمی‌تواند به‌این پایه ازنقد نایل آید. درواقع ممکن هست‌که بعضی اسناد بی‌آنکه خود مجعول باشد کاشف ازاصل نیت نویسنده نباشد یا خود صدور آن مبنی باشد براکراه ونارضایی. شواهدی ازین‌گونه اسناد در دنیای ماکه عصر تبلیغات وعصر تهاجم وسایل ارتباطات جمعی برعقل انسان است البته‌کم نیست اما برای‌آنکه مورخان جوان امروز درین موردکارخود را ازکار مورخان‌گذشته مشکلتر نپندارند میل دارم درینجا حکایتی نقل‌کنم ازعهد سلاجقه‌که نشان می‌دهد مورخ حتی سپاسنامهٔ دانشمند گوشه‌گیری مثل امام غزالی راهم همیشه نمی‌تواند بعنوان یك سند صمیمی تلقی کند. سمعانی ازقول ابونصر مقری‌نقل می‌کندکه «وقتی درطوس برای خداحافظی نزد امام غزالی رفتم ازمن خواست تا نامه‌یی راکه درآن ازدست عزیز بیهقی متولی اوقاف طوس شکایت داشت نزد عموی اوکه معین بیهقی نام داشت ببرم. گفتم من چندی پیش درهرات نزد همین معین بودم عماد طوسی گواهینامه‌یی به‌وی ارائه دادکه یك عده ازاهل طوس درحق این عزیز بیهقی اظهار رضایت‌کرده بودند خط تونیز درآن میان بود ومعین‌که این برادرزاده را ازپیش خود رانده بود باحترام خط تو اورا دیگربار پیش خواند وبنواخت. امام غزالی‌گفت این نامه را به‌معین تسلیم کن وسپس بیتی خواند بااین مضمون‌که هرگز ظلمی نظیرآنچه برما رفت ندیده‌ام از آنکه به‌ما بدی می‌کنند واشارت می‌کنندبه‌سپاسداری. بعدغزالی، ازمن درخواست‌که این بیت را نیز برمعین فروخوانم[٨]. این نکته نشان می‌دهدکه مورخ تا چه حد ممکن است مثل هرشخص عادی از خوشباوری خویش به‌دام خطا بیفتد. وقتی در

دورهٔ غزالی درمورد یک سپاسنامهٔ عادی حال چنین باشد پیداست‌که تا چه حد می‌توان آنچه را دریک‌کتیبهٔ‌کهنه یا یک فرمان رسمی‌گذشته هست موافق واقع تلقی کرد؟ اینجاست‌که مورخ دربررسی اسناد باید با قدری دیرباوری به‌تحقیق وبررسی پردازد ـ وبه‌موشکافی.

شک نیست‌که این‌گونه موشکافیها در اسناد و روایات‌کار مورخ را بسیار دشوار می‌سازد اما اشکال‌کار اوبه‌همین‌جا پایان نمی‌یابد. چون تااینجا وی فقط به «واقعیتهای تاریخی» دست یافته است وهنوز، هم توجیه وتعلیل این واقعیتها باقی است وهم تدوین تحقیقات. درتمام این مراحل مورخ با جدولها وفهرستهایی سروکار داردکه وی را درشناخت ارزش خبرها، منشأگواهیها وجزئیات روایات کمک می‌کند واینهمه، دقت فوق‌العاده لازم دارد وصرف وقت بسیار. اما پژوهشگر وقتی با این بررسیها خوگرفت‌کار جانکاه خویش را آسان خواهد یافت‌و حتی لذتبخش. با اینهمه نقص یا فقدان اخبار وشهادتها ممکن هست‌که‌کار مورخ را درتنظیم مواد وتوجیه آنها دشوار سازد. اینجاست‌که شاید درآنچه قیاس و استدلال تاریخی است به‌افراط‌گراید وآن «حقیقت تاریخی»که استنباط می‌کند با «واقعیت تاریخی» فاصلهٔ بسیار بیابد. درواقع مورخ وقتی خود را فقط تسلیم استدلالهای نظری می‌کند حال وکارش نظیر آن فیلسوف هگلی است‌که بقول هاینه[1]، شاعر آلمانی، گویی می‌خواهد رخنه‌هایی راکه درکار عالم هست با شبکلاه پنبه‌آگند خویش پرکند[۹]. درحقیقت اتفاق هم می‌افتدکه مورخ خود برمبنای آنچه فرضیه‌یی بیش نیست بکمک استدلالهای نظری عقاید وتوجیهات تازه عرضه می‌کند وبساکه آنها را بدون توجه به‌اسناد، حقیقت تاریخی می‌پندارد ـ وبه‌خطاهایی می‌افتد که ناشی است ازاتکاء براستدلال وانحراف ازاسناد. با اینهمه، قیاس واستدلال ـ هرگاه ازمقتضای اسناد دور نشود ـ برای مورخ ضرورت دارد وازتوسل به‌آن چاره نیست. فقط بکمک استدلال وقیاس است‌که مورخ می‌تواند ازبین انبوه اشخاص و حوادث‌که درجریان گذشتهٔ موردبحث او، مؤثر بوده‌اند آنها راکه درتاریخ تأثیر واقعی داشته‌اند پیداکند ودرتوجیه آنها نیز فقط آنچه را ضرورت دارد به‌کارگیرد. درمرحلهٔ تدوین وتألیف،کار مورخ درواقع برگزیدن وجداکردن است واین‌کار

1. Heine, Heinrich

البته محتاج است به‌قیاس واستدلال دقیق وآمیخته به‌احتیاط. بدون این مایه دقت و احتیاط محققانه «بازآفرینی» گذشته‌که هدف‌کار مورخ است غیرممکن خواهد بود.

این «بازآفرینی» چنانکه گفتم مشکل عمده‌یی‌که دارد جداکردن تعدادی «واقعیتهای تاریخی» است ازمجموع آنچه دراسناد هست. آن مورخ‌که می‌خواهد گذشته یی را از نظرگاه خاص خویش بررسی‌کند ناچار می‌بایست ازبین واقعیتها و حقیقتهای تاریخی‌که باموضوع‌کار او ارتباط داردآنچه‌را با دیدگاه اومناسبترست برگزیند وهرچه را برای‌کار اواهمیت‌خاص ندارد کنار بگذارد. ازتمام‌کارهایی‌که مورخ انجام می‌دهد شاید این یکی دقیقتر وحساس‌ترست . این‌کار عبارتست ازجدا کردن اجزائی ازیک واقعیت پیوسته‌که خود مورخ نیز درواقع ازآن جدا نیست. بعلاوه،گذشته امریست واحدکه درآن حوادث گونه‌گون بشکل تاروپود بهم دوخته است ودرآمیخته. اما تاریخ‌که غالباً واقعیت را ازدیدگاه خاص می‌نگرد چاره‌یی ندارد جزآنکه آنچه را می‌خواهد ازین‌کل « واحد» پاره وجداکند، واین‌سبب خواهد شدکه حاصل‌کار وی غالباً نه جامع باشد ونه مانع. مشکل مورخ درین مورد یادآور دشواری معروف شایلاک[1] یهودی است- درنمایشنامۀ تاجرونیزی[2] شکسپیر[۱۰]. همانگونه‌که غیرممکن بود این طلبکار بی‌امان یک رطل‌گوشت ازتن بدهکار خویش ببرد بی‌آنکه نه ازیک رطل بیشتر بریده باشد نه خونی از او ریخته شود، مورخ هم مشکل خواهد توانست یک امرخاص-مثلاً سیاست خارجی یک‌کشور یا یک دورۀ آن- را ازسایر امور مربوط به‌تاریخ آن جداکند بی‌آنکه هم لطمه‌یی به‌هویت این دورۀ خاص وارد نیاید وهم «سایر امور مربوط»، وی را ازاشتغال به‌امور مربوط بازنداشته باشد. چنانکه نمی‌توان تصورکردکه سیاست خارجی یک‌کشور یا یک دوره را بشود تبیین‌کرد بی‌آنکه به‌سیاست داخلی، وضع اقتصادی وتمایلات اجتماعی آن دوره بقدرکافی توجه شود.

درست است‌که تاریخ وقتی محدود به‌دوره یا مکان خاصی باشد بیشتر می‌تواند مورد بحث ومطالعۀ دقیق مورخ واقع شود اما این‌کارکه آن را تاریخ‌تحلیلی -شاید نه به‌آن معنی‌که غالباً درنزد جمهور رایج است- می‌توان خواند مورخ را در

1. Shylock 2. Shakespeare: *Merchant of Venice*, 1596.

دشواری شایلاك یهودی قرار می‌دهدکه جداکردن جزء ازکل برایش غیرممکن است. نه‌آخر درینجاشایلاك‌که مورخ‌است درعین‌حال بایدخودرا نیزباوجود آنتونیو-که‌تاریخ است- پیوسته احساس‌کند؟ ازین‌روست‌که بعضی مورخان آنچه را تاریخ ترکیبی می‌توان خواند درین‌مورد ازتاریخ تحلیلی بیشتر مایهٔ اطمینان یافته‌اند. این‌نوع تاریخ می‌کوشدکل گذشته را -باتمام جریانهای مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی وسایر جنبه‌های آن- احیاء کند. اگر درگذشته تدوین این‌گونه تاریخ رؤیای یک مورخ بوده است امروز تا حد زیادی امکان تحقق دارد. درتاریخ ایران بعد از اسلام سعی من ایجاد یک‌همچوتاریخ ترکیبی بوده‌است وشک‌ندارم‌که آن‌کار فقط درحدودمجموعهٔ فرآورده‌های تواریخ تحلیلی‌که من دردسترس داشته‌ام بوده است ومورخ آینده در چنین‌کاری‌توفیق بیشتر خواهد داشت. با اینهمه تاریخ ترکیبی نیز این مشکل را دارد که نمی‌توان اطمینان داشت‌که‌گذشته با تمام جنبه‌هایش دراسناد ومدارك موجود رسوب‌کرده باشد. مشکل دیگر مورخ درین باب محدودیت دید فردی اوست‌که ناچار تمام گذشته -با آفاق وسیع آن- درچشم وی حالت همان جانور عظیم‌الجثه فرضی را پیدا می‌کندکه بقول ارسطو چندین هزار «استاد»[1] طول داشته باشد والبته چنانکه دانای یونان می‌گوید چشم انسان برآن محیط نمی‌شود وحتی وحدت وتمامیت آن نیزازنظربیننده مخفی ومستور می‌ماند[۱۱]. بعلاوه مورخ درعمل اگر برتواریخ تحلیلی تکیه نکند یک تنه نمی‌تواند یک تاریخ ترکیبی جامع بسازد واگرتکیه‌کند تکیه برامری‌کرده است‌که خود چندان درخور اعتماد نیست. شاید راه عملی درین باره آن باشدکه اشخاص مختلف در تدوین تاریخ ترکیبی همکاری‌کنند اما بازشرط این کار آنست‌که درتمام مواد ومطالب این همکاری وهماهنگی وجود داشته باشد. حتی این طرزکار نیز رنج جانکاه مورخ را نخواهدکاست اما همکاری‌کسانی‌که هریک در رشته‌یی خاص تبحرکسب‌کرده‌اند حاصل‌کار را بیشتر به‌آنچه «علمی» خوانده تواند شد نزدیک خواهدکرد.

1. Staade

۷ تاریخ و شناخت

این نکته‌که آیا تاریخ علم هست یانه اکنون دیگر یک مسألهٔ کهنه است. با اینهمه، حتی کسانی‌که تاریخ را علم می‌دانند- وحیثیت آن را بعنوان علم درخور تردید نمی‌شمارند -باز بهیچوجه قطعیت موضوع آن را با آنچه به‌فیزیک یا ریاضیات مربوط می‌شود قابل مقایسه نمی‌دانند. درحقیقت فقط درعلوم مربوط به‌طبیعت است که می‌توان از رابطهٔ ریاضی‌که بین پدیده‌ها هست سخن‌گفت- قانون. چنانکه فقط آنجاکه قانون ثابتی حکمفرماست می‌توان ازپیش‌بینی قطعی وضروری‌که یک غایت عمدهٔ علم است صحبت‌کرد. بعلاوه تاریخ نمی‌تواند ازمشاهدهٔ مستقیم -مثل آنچه‌در علوم معمول است- استفاده‌کند و رویدادها راکه بررسی توالی آنهاموضوع کارآن است فقط مع‌الواسطهٔ مدارك واسنادی‌که تنها تصویر ناقصی ازاصل رویدادها، می‌دهند می‌تواند درك‌کند. این تصویر ناقص راهم مورخ بعد ازجستجوهای دشوار درمآخذ ومخصوصاً بعد ازنقد دقیق محتویات آنها می‌تواند بدست آورد. اما نکته اینجاست که محفوظ ماندن وبدست آمدن این اسناد ومدارك‌گه‌گاه بنظر می‌آیدکه خود به‌آنچه تصادف واتفاق می‌خوانند مربوط است وقطعاً بسیار وقایع و رویدادها هست‌که در جریان تاریخ تأثیر داشته است اما بعلت عدم ضبط یا فقدان مآخذ برمورخ مجهول مانده است وخواهد ماند.

این نکته نیزکه سروکار تاریخ غالباً با امور جزئی وفردی است مانع عمده‌یی است درنیل آن به‌تجربه وقانون. درواقع حوادث تاریخ -که همواره به‌زمان ومکان خاصی مربوطند -درشروط واحوال خود درتمام عالم فقط یک‌بار روی می‌دهند. شباهت آنها هم نه تکرار واقعی است ونه‌حاکی از وحدت تمام اسباب. درست است که جامعه‌شناسی هم با آنکه قسمت عمدهٔ این دشواریها را درپیش دارد دم ازتجربه می‌زند، وازقانون، لیکن‌کار مورخ را همه جا باکار جامعه‌شناس نمی‌توان قیاس

کرد. برای تاریخ، حوادث واشخاص بیشتر اهمیت دارند درصورتیکه جامعه‌شناسی بیشتر بامؤسسات -بنیادهای اجتماعی- سروکار دارد. درعین حال برخورد مجموع حوادث، افراد، ومؤسسات است‌که تاریخ را بوجود می‌آورد. نکته این است‌که تاریخ تا وقتی تأثیر متقابل این عوامل را توجیه نکند جنبهٔ علمی ندارد. نهایت‌آنکه در توجیه این امر مورخ -بیش ازجامعه‌شناس- به‌تأثیر زمان ومکان توجه دارد.

بعلاوه تاریخ نمی‌تواند جامعهٔ انسانی را به‌عنوان یک پدیدهٔ ثابت وبیحرکت مطالعه‌کند؛ می‌بایست آن را درطی حرکت وتحولش نیز بررسی‌کند. این حرکت و تحول هم البته یک جریان بطیء نیست. جنگها، انقلابها، هجومها، وخشونتهای دفعی این جریان را به‌اقتضای احوال سریعتر می‌کند یا بطی‌ءتر- واینهمه‌کار تاریخ را بعنوان علم مشکل می‌دارد. آیا مجموع این حوادث‌که تاریخ معمولاً با آنها سروکار دارد نشانه‌هایی ازدگرگونی‌های «مزاج» یک جامعه نیست‌که بررسی وشناخت آنها بمنزلهٔ یک نوع نظارت درتندرستی یا انحراف مزاج جامعه باشد؟ درینصورت تاریخ -لااقل درمورد اقوام زنده وموجود عالم- نوعی «معاینهٔ بدنی کامل» خواهد بودکه نشان می‌دهد جامعهٔزنده ازجانب‌کدام‌کمبودها وبیماریها درمعرض‌تهدیدممکن ست باشد. اما این یک رؤیای دلنواز است‌که فقط پیروان سن‌سیمون[1] (۱۷۶۰-۱۸۲۵) ممکن است دربارهٔ تاریخ پرورده باشند ودرحال حاضر هیچ امیدی به تعبیر وتحقق آن نیست. وقتی افراد واتفاقات‌که محرکات آنها را نمی‌توان حصرکرد، در تاریخ وجریان آن نقش انکارناپذیر دارند جریان تاریخ وآیندهٔ آن را چگونه می‌توان پیش‌بینی‌کرد؟ اسوالد اشپنگلر[2] مدعی بودکه با درون‌بینی واشراق مورخانه می‌توان آینده را بازشناخت اما این، دعوی بی‌حجتی است وآن‌نوع اشراق و درون بینی علماءکه موجب‌کشف درعلوم شده است درواقع مبنی بریک نوع استدلال ناخودآگاه آن علماء بوده است نه یک نوع مکاشفهٔ دانیالی‌که ممکن است برای مورخ دست دهد. بعلاوه جایی‌که درآن استدلال خودآگاه وقانون وضرورت -البته به‌صراحت وقطعیت علوم طبیعی- وجود نداشته باشد نمی‌توان توقع کشفهای آمیخته به اشراقی را داشت‌که می‌بایست براستدلال ناخودآگاه مبتنی باشد.

1. Saint-Simon 2. Oswald Spengler

حقیقت آنست که تاریخ بهیچوجه نمی‌تواند چیزی را بطور دقیق پیش‌بینی کند ازآنکه حوادث تاریخ -بعلت آنکه محدودیت علم ما جز برقسمتی از تسلسل آنها امکان احاطه ندارد- تابع هیچ ضرورت اجتناب‌ناپذیری نیست. درست است که تاریخ روی هم رفته تصوریک نوع ترقی را به‌انسان القاء می‌کند اما این ترقی درظاهر چنان حرکت مارپیچی داردکه آن را اگر فقط ازدیدگاه عمرکوتاه تاریخ‌گذشته بنگریم و به‌آیندهٔ دور ودراز انسانیت نظر نیفکنیم بهیچوجه نمی‌توان یک قانون خواند -ویک ضرورت. درهرصورت تاریخ-بعنوان مجموعهٔ رویدادهای گذشته- هرچند نمی‌تواند به‌قانون منتهی شود وتجربه‌یی هم‌که احیاناً ازآن حاصل تواند شد می‌بایست با نهایت احتیاط مورد توجه قرارگیرد باز این امربهیچوجه نمی‌تواند امکان علمیت تاریخ را بکلی نفی‌کند.

درواقع تنها با ادراک وتصور روابط ریاضی بین پدیده‌های‌گوناگون نیست که آنها را می‌توان بوجه علمی تبیین کرد. درهرنوع تبیین‌که بتوان بین آنچه خطاست وآنچه حقیقت است فرق‌گذاشت نتیجه علمی‌است. مطالعات تطبیقی[1] که جای دیگر ازآن صحبت‌کرده‌ام مبنای نوعی قیاس است‌که می‌تواند مورخ را درشناخت شرایط وعوامل -اگرنه اسباب وعلل- حوادث کمک کند. مورخ وقتی درتشخیص خطا و صواب ملاکهایی دارد ومی‌تواند بین پدیده‌ها رابطه‌یی پیدا کندکه اگر علیت تام نیست ازنوع علیت جزئی هست، می‌تواند نوع شناخت خودرا ازلحاظ علمی معتبر بشمارد.

اما آنچه عناصر اساسی شناخت خالص تاریخی را به‌وجود می‌آوردکدام است؟ مکرر خاطرنشان‌کرده‌ام‌که تاریخ به‌عنوان علمی‌که فقط جنبهٔ نظری آن مورد توجه باشد باآن نوع تاریخ‌که بعنوان یک عنصر مربوط به‌ادب، سیاست، یا اقتصاد منظور باشد تفاوت دارد. درتاریخ، مثل چیزهای‌دیگر، شناخت نظری محض‌آنگونه شناخت است‌که مبتنی باشد برمفاهیم‌کلی -یعنی آنچه ازتصور علیت ناشی باشد. کار عمدهٔ مورخ هم عبارت ازاین خواهد بودکه درهرنهضت، درهرجریان ودرهر انقلاب تاروپود روابط علت و معلولی را بجوید و بازنماید. درست است‌که قضاوت شخصی -ومجموع آنچه اغراض خوانده می‌شود- نیز درکار وی تأثیر

1. Comparative Studies

دارد اما مورخ واقعی این اندازه توجه داردکه بطور خودآگاه به«آنچه باید بوده باشد» نیندیشد وتنها به«آنچه بوده است یا هست» نظر داشته باشد. ارزش عینی احکام تاریخ البته نمی‌تواند مطلق باشد، نسبی است وتاحدی تابع احوال مورخ و اسناد. مادام‌که نسبیت این دوعامل اخیر اجتناب‌ناپذیرست نیل به عینیت مطلق برای مورخ غیرممکن خواهد بود. گفته‌اند تاریخ باید این اندازه جرئت داشته باشدکه یک کلمه دروغ برزبان نیاورد اما این اندازه هم وجدان باید داشته باشدکه یک‌کلمه راست را نیزکتمان نکند. این قولی‌که سیسرو درباب تاریخ بیان کرده است شرط اصلی وصول به‌عینیت است اما گوینده گویی هیچ توجه به‌محدودیت مورخ واسناد او ندارد. بعلاوه امر دیگری نیز هست‌که نیل به عینیت مطلق را برای مورخ غیرممکن می‌کند وآن تکیه‌یی است‌که مورخ برارزشها دارد ـ ارزشهای اجتماعی، اخلاقی، دینی وجزآنها. تاریخ چنانکه هاینریش ریکرت[1] (۱۹۳۶-۱۸۶۳) نشان می‌دهد برخلاف علوم طبیعی تنها مبنی برتوصیف واقعیت نیست بیشتر مشتمل است برقضاوت ارزشها ـ ارزیابی. به‌تعبیر وی تاریخ وقتی می‌تواند عنوان علم داشته باشدکه برای تمام عالمیان ارزش واحد داشته باشد. این نیز درصورتی است که ارزشهای مورد استفادهٔ مورخ برای همهٔ عالم بیک اندازه معتبر باشد نه اینکه خود مورخ آنها را بدانگونه استنباط وفرض‌کرده باشد. اما ارزشهای جهانی‌که وجود آنها شرط تحقق تاریخ است به‌عقیدهٔ ریکرت البته وجود هم دارد وتجربه نشان می‌دهدکه اینها عبارتند از ارزشهای انسانی‌ـ یا بعبارت دقیقتر ارزشهای اجتماعی [۱]. این مسألهٔ اتکاء تاریخ برنظام ارزشها درحقیقت امروزحاجت به اثبات ندارد وبیشترکسانی‌که درمنطق تاریخ تأمل‌کرده‌اند آن را مقبول می‌شمارند. مورخ نه فقط درانتخاب موادی‌که جهت بازآفرینی گذشته به‌کار می‌برد بلکه حتی در انتخاب‌موضوعی هم‌که می‌خواهد آن را جستجو وبازآفرینی‌کند خواه ناخواه مقهور این ارزشهاست چنانکه درتفسیر وتوجیه مواد هم نمی‌تواند ازنفوذی‌که این ارزشها برذهن اووادارند برکنار بماند. عینی‌ترین‌تواریخ نیز درموادی‌که بکار می‌برد ودرتوجیه وتفسیر این مواد آلوده به‌شائبهٔ ذهن‌گرایی است. اما درهرنوع شناخت‌که مادهٔ آن بیش ازیک بار باید ازصافی «ذهن» انسان بگذرد ـ ودرمورد

1. Heinrich Rickert

تاریخ یک‌بار از ذهن شاهد ویک بار ازذهن مورخ می‌گذرد - این ذهن‌گرایی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. درینصورت باید پذیرفت‌که آنچه درتاریخ «عینی» خوانده می‌شود نمی‌تواند نظیر آن چیزی باشدکه درعلم آن را عینی می‌خوانند. تاریخ همین اندازه‌که خودآگاهانه از تبعیض، ازتعصب، وازکتمان حقیقت‌دورباشد جنبهٔ عینی دارد -هرچند جنبهٔ عینی آن مطلق نیست، نسبی است.

مشکلی هم‌که مورخ درجستجوی علت ومسألهٔ علیت دارد نیز او را با همین معمای عینیت مواجه می‌کند. چون درکشف اسباب وعلل، مورخ فقط اکتفا به‌این نمی‌کندکه علتهای‌کافی یا ضروری برای حوادث بیابد، ناچار غالباً می‌کوشد بین آنچه علت واقعی ومستقیم یک واقعه است با آنچه علت مستقیم ومربوط نیست تفاوت بگذارد واین امریست‌که اورا وارد قلمرو ارزشها می‌کند - قضاوتهای دور از بیطرفی. چنانکه وقتی صحبت ازعلل واسباب پیدایش یک جنگ می‌شود مورخ غالباً یک رشته حوادث را بعنوان علت واقعی ومستقیم وقوع جنگ قلمداد می‌کند وحوادث دیگر را بجای آنکه جزواسباب مستقیم جنگ بخواند فقط عبارت می‌داند ازعکس‌العملهایی‌که یک طرف جنگ «مجبور» شده است درقبال اقدامات طرف دیگر انجام دهد. لیکن درجریان حوادث تاریخ این‌نکته‌که‌کدام طرف اقداماتش طرف دیگر را مجبور به‌اقدام یا اتخاذ تصمیم‌کرده است مسأله‌یی است‌که جوابش برقضاوت دراینکه «حق» باکیست وکی «خلاف حق» می‌گوید مبتنی است وتصمیم قبلی یاگرایش ذهنی درباب این نکته است‌که مورخ را درشناخت «علت» ازنیل به‌عینیت مطلق باز می‌دارد.

مسألهٔ علّیت ما را وارد قلمروی می‌کندکه منطق تاریخ یا علم‌شناخت[1] تاریخ است. دربین تمام قلمروهای معرفت این آخرین وتازه‌ترین قلمرویست‌که منطق جدید توانسته است درآن راه پیداکند وهنوز نیز نفوذ درآن به‌مرحلهٔ‌کمال نرسیده است. منطق ارسطویی‌که جبار مطلق فکر درعلم قرون وسطی بود مدتها دراین قلمرو قدرت خودرا مواجه با معارضهٔ عمده‌یی نیافت. درواقع درطرز توجیه ارسطوئی، حوادث واسباب دوطرف رابطهٔ علّیت راتشکیل می‌دهند وهردو درین منطق اموری هستند مستقل، ثابت، ودارای هویت محدود. اما امروز هیچیک ازین دومقوله

1. Epistemology of History

را نمی‌توان امور ثابت و محدود و دارای هویت ممتاز مستقل عاری از تغییر شناخت. مورخ در مسألهٔ علیت با دوامر مستقل بی‌تغییر سروکار ندارد و این است آنچه کار علم شناخت را در تاریخ مشکل می‌کند.

بارها گفته‌ام که در قلمرو تاریخ تقریباً هر پدیده‌یی که هست جنبهٔ نفسانی و وجدانی دارد ـ هم از طریق مورخ و هم از جهت اشخاص و قایع. این نکته نشان می‌دهد که علیت را در تاریخ نمی‌توان بهمان صورت تلقی کرد که در علم طبیعت و آنجا که سروکار با مادهٔ بی‌روح یا بی‌شعور است آنرا چنان تلقی می‌کنند. ازین رو آنچه غیرمعقول، مبنی بر درون‌بینی و کشف و شهود دست در حیات نفسانی افراد و گروهها گه‌گاه راه پیدا می‌کند و همیشه نمی‌توان پدیده‌ها را به‌عنوان عناصر ثابت، بوسیلهٔ اسباب و علل مستقل و تغییر ناپذیر توجیه کرد. اسباب و پدیده‌ها هر دو فوق‌العاده پیچیده است و ورای امکان محاسبه و انتظار. درست است که تاریخ تنها با پدیده‌های روانی سروکار ندارد و گاه با طبیعت و حوادث آن نیز سروکار پیدا می‌کند. چنانکه حوادثی مثل زلزله، سیل، یخبندان، طوفان، و زمستانهای سرد نیز در توجیه حوادث مربوط به‌تاریخ نقش خود را دارند و اینهمه مربوط به‌تأثیر روانی آنها هم نیست. انهدام سپاه ناپلئون بناپارت در زمستان روسیه فقط تا یک اندازه ناشی از تأثیر روانی سرما در قشون بی‌نظم امپراتوری بود. حتی در مواردی که اوضاع جغرافیایی اقلیم یا احوال وظایف الاعضائی انسان نیز تأثیرات روانی دروی بوجود آورند این تأثیرات با تأثیرات روانی محض تفاوت دارند. با اینهمه نکته‌یی که حوادث تاریخ را بکلی با قلمرو روانی مربوط می‌کند آنست که علم ما حتی به‌تأثیرات خالص طبیعی نیز فقط مبنی بر روایات راجع به‌آنهاست ـ نه تجربهٔ مستقیم خود آنها. ویلهلم دیلتای[1] (۱۹۱۱-۱۸۳۳) که می‌خواست شیوهٔ نقادی کانت را ـ که وی در مورد عقل نظری و عقل عملی بکار برده بود ـ در مورد آنچه وی «عقل تاریخی» یا تعقل تاریخی می‌خواند نیز بکار ببرد، این ارتباط بین شناخت تاریخی و شناخت نفسانی را با دقت و تفصیل خاصی بررسی کرده است. وی بخوبی نشان می‌دهد که دنیای تاریخ برخلاف دنیای طبیعت خاموش و بی‌زبان نیست با ما حرف می‌زند و به‌ما جواب می‌دهد. نه فقط مورخ نمی‌تواند نسبت به‌تاریخ و حوادث آن حکم یک

1. Wilhelm Dilthey

تماشاگر ساده را داشته باشد چون خواه ناخواه تحت تأثیر جاذبهٔ حوادث و انگیزه‌های مربوط به‌دوستی ودشمنی واقع می‌شود ودرون حوادث ـحتی مربوط به‌گذشته‌های دور ـ نفوذ می‌کند، بلکه آنچه موضوع کار مورخ است نیز روح دارد و مثل ماده یا پدیدهٔ طبیعت نیست‌که سرّ خود را ناچار پیش محقق فاش‌کند. پدیدهٔ تاریخی‌که فقط ازخلال روایات‌گواهان برای مورخ دریافتنی‌است بسبب همین وساطت‌گواهان می‌تواند واقعیت خود را ازچشم محقق دورنگهدارد. بعلاوه مورخ یا خوانندهٔ تاریخ‌که حوادث را غالباً با شوق وهیجان دنبال می‌کند مثل دانشمند طبیعی نسبت به‌موضوع کار خود نه بیگانه است نه بی‌تفاوت. تاریخ را جزئی از وجود خویش بلکه عین حیات خویش می‌یابد. می‌توانم به‌بیان دیگر بگویم‌که درست همان اندازه‌که آنچه را انسان خویشتن خویش می‌خواند مجموعهٔ‌گذشتهٔ اوست، مجموعهٔ‌گذشته عالم هم ـکه تاریخ عالم است ـ تمام «خویشتن» عالم را تشکیل می‌دهد وبدینگونه تمام تاریخ ـتاریخ‌گذشته ـ درو‌جود انسان زنده است وچنانکه بندتوکروچه (۱۹۵۲-۱۸۶۶) تعبیر می‌کند تمام تاریخ عبارتست ازتاریخ معاصر. درینصورت نمی‌توان‌گفت دنیا تاریخ دارد؛ بایدگفت دنیا تاریخ است[۲].

اما شناخت تاریخ، شناخت این دنیائی‌که از لحاظ‌کار مورخ وجود خود انسان است، چگونه دست می‌دهد؟ این شناخت البته عین شناخت روانشناسی نیست چنانکه با شناخت علوم طبیعی نیز تفاوت‌دارد. واقعیت‌تاریخی اگرهم جنبهٔ روانشناسی دارد مورخ چنانکه گئورگ زیمل[1] (۱۹۱۸-۱۸۵۴) جامعه‌شناس و فیلسوف آلمانی خاطرنشان‌کرده است، آن را ازنظرگاه تازه‌یی ـغیراز آنچه روانشناس دارد ـ می‌نگرد. آنچه برای مورخ اهمیت دارد توالی ومکانیسم احوال نفسانی نیست، خود آنهاست ونحوهٔ حدوث آنها. روانشناس می‌خواهد قوانین یا فرضیه‌هایی راکه توالی وارتباط احوال نفسانی را توجیه می‌کندکشف‌کند درصورتی که مورخ‌فقط می‌خواهد خود آن احوال را درک‌کند وبازسازد. همین نکته است‌که‌کار مورخ‌را پیچیدگی ودشواری خاص می‌بخشد. تاریخ البته احیاء‌گذشته را هدف‌خود می‌شناسد. اما گذشته امریست واحدکه درآن حوادث چون تاروپود یک نسج واقعی بهم درآویخته است ـ ویکپارچه؛ درصورتیکه تاریخ امریست تجزیه‌پذیر ـ یا جزئی.

1. Georg Simmel

مورخ همیشه تاریخ را ازیک نظرگاه خاص، ازیک زاویهٔ مخصوص نگاه می کند و جز بدین وسیله نمی تواند رشتهٔ حوادث را دنبال کند. این نکته چنانکه جای دیگر هم بیان کردم حساسترین و دشوارترین کار اوست: جداکردن جزئی خاص از یک گذشتهٔ یکپارچه وتقریباً تجزیه‌ناپذیر. وسیله‌یی هم‌که مورخ برای جداکردن وگزیدن این جزء مورد نظر خویش دارد یک تصور ذهنی است- پدیدهٔ نفسانی. فرض‌کنم‌که من ازتمام‌گذشتهٔ تاریخ می‌خواهم سیاست خارجی ایران را بررسی‌کنم - در دورهٔ صفویه. اینجاکار من آن است‌که پاره یی از واقعیت را ازتمام آن جداکنم اما آیا سیاست خارجی یک دوره را از تأثیر سابقهٔ آن -ادوار بیشتر- می توان بکلی جداکرد؟ بعلاوه درهیچ دوره وهیچ‌کشور سیاست خارجی را جزبا سیاست داخلی، اوضاع اقتصادی، مختصات جغرافیایی، وعوامل وعناصر مختلف دیگر نمی‌توان تبیین کرد. دراحوال نام‌آوران تاریخ نیزادوارمختلف زندگی وجنبه‌های مختلف شخصیت ومنش را نمی‌توان ازیکدیگر بدقت تفکیک‌کرد. دربسیاری موارد افراد درمشاغل و وظایف خود مورد توجه مورخ واقع می‌شوند درحالی‌که درعمل - ودرگذشته‌یی که تاریخ درصدد احیاء آن است- زندگی فردی واحوال شخصی آنها مشاغل و وظایف آنها را تحت‌الشعاع خویش می‌داشته است. وقتی مورخ -که عادت دارد واقعیت را از زاویهٔ خاص نگاه‌کند -فعالیت یک سیاستمدار یا یک سردار جنگی را بررسی می‌کند، همیشه دراین خطرهست‌که جنبهٔ فردی وشخصی آنها راکه در واقع محور وهادی تمام فعالیتهای دیگر آنهاست ازنظر بیندازد واین جداکردن واقعیتها اورا ازدریافت «تمام واقعیت» بازمی‌دارد. اما مسألهٔ عمده‌یی‌که برای زیمل مطرح است مسألهٔ انطباق تصور مورخ است با واقعیت. مورخ به‌کمک اسناد و مدارك خویش در ذهن خود چیزی می‌سازدکه وی آن را «تصویرگذشته» می‌خواند. این تصویرکه خود یک پدیدهٔ ذهنی است بقول زیمل فقط در ذهن اوست‌که واقعیت دارد -تنها همانجا. درست است‌که مورخ این تصویر را با واقعیت عینی منطبق می‌یابد اما مسأله این است‌که آیا یک تصور ذهنی‌که فقط در ذهن مورخی بوجود آمده است چطور ممکن است باگذشته منطبق افتد وعین‌آن چیزی باشدکه واقع‌شده است؟ اگر زیمل جواب درستی به‌این‌مسأله نمی‌دهد ازینجاست که پنداشته‌است آنچه مربوط به‌تاریخ است «گذشته» است وآنچه به‌مورخ تعلق دارد زمان حال. بقول

کالینگ‌وود[1] (۱۹۴۳-۱۸۸۹) شاید اگر وی بقدرکافی درنقد واقعیت تاریخی تأمل‌کرده بود توجه می‌یافت‌که ذهن مورخ هم وارث‌گذشته است ودروجود او «گذشته» در «زمان حال» بسر می‌برد[۳]. درین برخوردکه بین دو واقعیت تغییرپذیر -مورخ وتاریخ- هست مشکل می‌توان توقع داشت‌که حاصل امری ثابت باشد و تغییرناپذیر- قانون. مورخ همین قدرکه موفق شود ذهن خود را ازآنچه دوراز عقل، دوراز احتمال، ودور از واقع است تصفیه‌کند می‌تواند به‌رهبری اسناد ومدارک درست با این واقعیت تغییرپذیر هماهنگی وهمجوشی پیداکند. اگر باز بپرسید که چون واقعیت تاریخ امریست‌که انجام یافته است وتمام‌شده است چرا آن را تغییر-پذیر می‌خوانم، خاطرنشان می‌کنم‌که مورخ با اصل واقعیت‌که واقع وثابت است هیچ‌گونه تماس ندارد با تصویر آن که یک بار ازذهن‌گواهان ویک‌بار ازذهن خود اوگذشته است سروکار دارد -واین تصویر نسبی ومتحرک است وتغییرپذیر. حقیقت وخطا برای مورخ وقتی می‌تواند ازهم جدا شودکه اوبکمک اسناد ومدارک با آن قسمت ازواقعیت جاری ومستمر وانقطاع ناپذیرکه گذشته نام دارد پیوند خودآگاهانه یافته باشد. تا وی به‌کمک غور دراسناد وبررسی تطبیقی حوادث به‌این پیوند خودآگاهانه دست نیابد ازوقوع در «خطا» وافتادن به‌دام آنچه با «حقیقت» مخالف است ایمن نخواهد بود.

بدینگونه آنچه مورخ را درین همجوشی با تاریخ درنیل به‌حقیقت -نوعی ازحقیقت- کمک می‌کند وازوقوع درخطا -نوعی ازخطا- درامان می‌دارد اتکاء براسنادست وسعی دربررسی دقیق آنها. اینجا اگرازیک نوع حقیقت ویک نوع خطا صحبت‌کردم امیدوارم ازحقیقت به‌خطا نرفته باشم چون درواقع حقیقت و خطا هم انواع دارد وهمه ازیک‌گونه نیست. البته‌آنچه مخصوصاً مورخ باید بشناسد «خطا»ست‌که اجتناب ازآن به‌ارادهٔ اوست نه «حقیقت»که نیل بدان تنها به‌ارادهٔ او نیست. آن نوع خطاکه مخصوصاً در تاریخ باید با دقت ازآن اجتناب‌کرد، سرچشمهٔ اصلیش پرستش همان اوهام است‌که فرنسیس‌بیکن[2] (۱۶۲۶-۱۵۶۱) آنها را بت می‌خواند[٤]. - بتهای طایفه‌یی، بتهای شخصی، بتهای بازاری، وبتهای نمایشی.

این مسألهٔ حقیقت وخطا ازمهمترین دشواریهای فکر انسان است وبررسی

1. Collingwood, R. G. 2. Francis Bacon

آن برای مورخ هم مثل فیلسوف اهمیت دارد. از نظر فیلسوف همان‌گونه که به تعداد انواع علم، حقیقت هست بهمان تعداد خطا نیز هست. حقیقت وخطای ریاضی، حقیقت وخطای اخلاقی، حقیقت وخطای تجربی. برای مورخ درعین‌آنکه تمام انواع «خطا وحقیقت» درخور توجه هست آنچه حقیقت وخطای تاریخی می‌خوانند اهمیت خاص دارد. درمورد حقیقت تاریخی مشکل عمده اینجاست که موضوع آن -رویدادها- درخارج ازذهن مورخ وجود ندارند؛ فقط نشانه‌هایی ازآنها درخارج هست وخطای تاریخی هم ازآنجاست‌که مورخ ازین نشانه‌ها آنچه رامعتبر نیست درخور اعتماد بشمرد یا درتوجیه وتبیین آنها شیوه‌یی راکه منطقی ومعقول است بکار نبندد. شناخت اسباب خطا اینجا هرچند بیرون ازحدود این بحث است اما گمان می‌کنم اشاره یی بدان به مورخ خاطرنشان خواهدکرد که درکارخویش تا چه حد باید دقت واحتیاط نشان دهد. این نام «بت» که بیکن درباب منشأ تعدادی ازخطاها بکار می‌برد هیچ‌جا باندازهٔ تاریخ مفهوم واقعی خود را نمی‌یابد. بتهای خطاانگیز نه فقط مدارك واسنادی راکه درخور اعتماد نیست ممکن است نزد مورخ معتبر جلوه دهد بلکه درتفسیر وتوجیه اسناد نیزچشم نقادی‌اورا ممکن‌است تیره‌کند. تسلیم وانقیاد بدانچه بیکن بتهای طایفه‌یی می‌خواند یك درد دیرینهٔ انسان است، لیکن با پرستش این بتهای‌کهنه مورخ بیش ازفیلسوف به‌جامعه لطمه می‌زند. قبول تعالیم یك فیلسوف عادی بندرت ممکن است اساس فرهنگ جامعه‌یی‌شود اما اقوال مورخ غالباً زمینهٔ فرهنگ اقوام را می‌سازد وخطاهایی‌که ممکن است درآنها باشدگاه به بیش از «خطا» منتهی می‌شود. این تمایل فطری‌که مورخ را وا می‌دارد درآنچه با قضاوتهای اوسروکار دارد بیشتر توجه به‌مؤیدات‌کند وازآنچه مایهٔ تضعیف عقیده و نظر اوست به‌پرهیزد قضاوت بسیاری ازمورخان را بطور تأسف‌انگیزی از عینیت -حتی عینیت نسبی- منحرف کرده است. نه آیاپیروی ازتمایلات فردی وتعصب در عقاید شخصی نیزکه برحسب تعریف بیکن ازبتهای شخصی‌است درتاریخ موجب انحرافهای وحشت‌انگیز شده است وخطاهای عجیب؟ قول به‌بخت واتفاق‌که مورخ گه‌گاه -دراثر فقدان اسناد کافی‌که توجیه علمی را ممکن تواندکرد- خود را ازقبول آن ناچار می‌یابد ممکن است درموارد دیگر بدون تحقیق وفقط دراثر تبعیت از اقوال وعقاید جاری برای وی اساس قضاوت واقع شود ومنشأ خطا - بتهای

بازاری. چنانکه تبعیت کورکورانه از اقوال کسانی که مردم عادت کرده‌اند سخنان آنها را بمنزلهٔ حجت بشمرند درواقع پرستش چیزیست که بیکن آن را بتهای نمایشی می‌خواند ومایهٔ خطاهای بسیار. این پندارها که منشأ بیشترینهٔ خطاهای انسان است سرچشمه‌هایی است که باید آنها را کورکرد. برای مورخ هیچ چیز خطاانگیزتر از آن نیست که تسلیم تمایلاتی شود که انسان را وامی‌دارد آنچه را ازپیش تصدیق کرده است مسلم بپندارد و دراسناد ومدارک خویش دنبال چیزهایی بگردد تا آن را تأییدکند یا آنکه چیزی را قبلاً ناممکن فرض کند ودربین مدارک واسناد خویش دنبال چیزهایی بگرددکه وقوع آن چیز را ناممکن جلوه دهد. ازینجاست که مورخ تا با آنچه منشأ خطاست آشنایی کافی نیابد ازوقوع درخطا ایمن نیست ودرین دشواری آنچه تاریخ با آن روبروست همان است که درمورد فلسفه هم هست. شک دستوری دکارت که سنگ بنای فلسفهٔ اروپاست درحقیقت یک نوع احتیاط فیلسوفانه است درمقابل تمایلاتی که طبع انسان به‌اینگونه خطاها دارد واین امریست که مورخ نیز فقط باپیروی ازآن می‌تواند نتیجهٔ کار خود را تا حد ممکن ازخطا خالی بیابد. دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) درباب اسباب وموجبات خطا درکتاب «اصول فلسفه»[1] نکته سنجیهایی دارد که مخصوصاً برای مورخ درس خوبی می‌تواند بود. ازجمله می‌گویدکه دربعضی موارد خطا ازینجا ناشی می‌شود که انسان ازکودکی پاره‌یی عقاید واحکام مقبول متواتر ومشهور را درذهن خود پذیرفته است - وبه‌آنها خوکرده است ونمی‌تواند آنهارا از فکر خویش خارج کند وخود را ازقید آنها برهاند؛ ازین روگرفتار سبق ذهن می‌شود وازحقیقت انحراف می‌یابد. سبب دیگر آن است که‌گاه پاره‌یی مفاهیم و تصورات درذهن اوبهم مخلوط می‌شوند و وقتی فکر خسته است ازجداکردن آنها درمی‌ماند وکارش به‌احکام غلط وتصدیقات خطا می‌انجامد. بعضی اوقات نیز خطا ازبیدقتی درعبارت ودربیان مقصود حاصل می‌شود واین خطای لفظی را نبایدکوچک شمرد که‌گاه عواقب بد دارد وموجب اشتباهات وانحرافات عمده می‌گردد. تحقیقاتی که دکارت درباب منشأ نفسانی خطا دارد جالب است اما بسیاری ازآنها چندان باکار مورخ ارتباط خاص ندارد چنانکه اقوال مالبرانش نیز درجستجوی حقیقت[2] در

1. Descartes, R., *Les Principes De La Philosophie*, 1644
2. Malebranche, N., *De La Recherche De La Verité*, 1674-75.

بسیاری از موارد غالباً مربوط به‌کار مورخ نیست. معهذا، این قول مالبرانش که ـ مثل دکارت علت عمدهٔ خطا را خواست و ارادهٔ انسان می‌خواند و ـ جهت اجتناب از وقوع در خطا توصیه می‌کندکه باید خواست و اراده را از شائبهٔ اغراض منزه و مصون نگهداشت یک اندرز طلایی است برای مورخ. اجتناب از تقلید، از تعصب، از مهر و کین، و از افراط در اعتماد به‌قوهٔ فهم نیز که مالبرانش برای دریافت حقیقت و پرهیز از خطا توصیه می‌کند همه از آنگونه است که مورخ، هم در جستجوی اسناد و هم در توجیه و تفسیر اسناد خویش می‌بایست در نظر بگیرد. شاید بطور کلی بتوان گفت علت خطا گاه امریست منطقی و گاه امری اخلاقی. علت منطقی خطا ضعف و نقص و محدودیت عقل انسان است که اکثر حکماء مانند مالبرانش و کانت و برگسون متوجه آن بوده‌اند. این عقل محدود انسان می‌خواهد در کنه اشیاء نفوذ کند و بر جهان نامحدود احاطه یابد و آن را چنانکه هست بشناسد و چون از عهدهٔ این خواست خویش برنمی‌آید به‌خطا می‌افتد و حکمهای خطا در باب جهان اظهار می‌کند. همچنین دقت و حافظهٔ انسان ضعیف و ناقص و محدود است و بسا اتفاق می‌افتدکه در ترتیب قضایا جهت «قیاس» اشتباه‌کند و یا در «استقراء» شرط فحص و استقصاء را بجا نیاورد و به‌خطا افتد و اینهمه ناشی از ضعف و محدودیت عقل است و علت خطا امریست ضروری و منطقی. اما گذشته ازین، یک علت اخلاقی نیز هست‌که علت منطقی بروز خطا را تشدید و تأیید می‌کند و دوست دارم در تفسیر آن یک عبارت معروف بوسوئه (۱۶۲۷ـ ۱۷۰۴) را نقل کنم که مورخ هم هست. می‌گوید: «علت اینکه انسان بخطا حکم می‌کند آنست که دقت و ملاحظهٔ کافی به‌کار نمی‌بندد و بعبارت دیگر در قضاوت عجله می‌کند. عجله‌کردن در قضاوت هم عبارتست از آنکه انسان دربارهٔ چیزی‌که آن را خوب و درست نشناخته است حکم بکند و این امر بر اثر غرور و نخوت یا شتابزدگی و غرض‌ورزی پیش می‌آید.» بدینگونه علت اخلاقی خطا غالباً نخوت و غرور انسان است‌که زیاده از حد به‌عقل خود فریفته می‌شود و آنچه را بنظر خود درست می‌بیند می‌پسندد و بدان بیش از حد ضرورت اتکاء می‌نماید و کاهلی پیشه می‌گیرد و بدانچه در بادی نظر فهمیده است بسنده می‌کند و به‌بهانهٔ خستگی از طلب حقیقت باز می‌ماند ـ قضاوت را هم تعلیق نمی‌کند بلکه به‌اندک علمی که حاصل کرد حکم می‌نماید و به‌خطا می‌افتد. گاه نیز خطا از اینجا پیدا می‌شود که انسان گویی خود را از حقیقت بیشتر دوست

می‌دارد ونفع شخصی ومصلحت فردی را درکشف وبیان حقیقت دخالت می‌دهد. درچنین حالی بقول مونتنی[1] (۹۲-۱۵۳۳) گویی «انسان چون نمی‌تواند آنچه راکه مقتضای حکمت و خردست بکار بندد، آنچه را بکار می‌بندد وبدان عمل می‌کند موافق حکمت وبرمقتضای حقیقت وصواب جلوه می‌دهد.» این عجله درحکم وقتی با غرض‌ورزی یا غرور همراه باشد حتی مورخی راکه با بهترین مدارك واسنادکار می‌کند به‌خطا می‌کشاند - وبه‌عدول ازحقیقت. باری مسألهٔ تمیز بین حقیقت وخطا اولین قدم در راه هرنوع حقیقت‌جویی است وبهمین جهت حکما درتحقیق آن شاید به‌وسواس یا مبالغه‌گراییده باشند. برتراند راسل[2] با لحن یك فیلسوف شکاك بدرستی خاطرنشان می‌کندکه مسألهٔ حقیقت وخطا زیاده ازحد مورد بحث قرارگرفته است وبدون ضرورت ولزوم درابهام فرو رفته است. به‌عقیدهٔ وی علت این امریکی آنست‌که عموم مردم‌گمان می‌برند آراء وعقایدی‌که درباب امور دارند به‌حقیقت نزدیکتر است تا به‌خطا وازین روسعی دارند در تعریف حقیقت وخطا نظریه‌هایی را قبول کنندکه حقیقت راعمومیتر وعادیتر جلوه دهد وخطا را امری اتفاقی ونادر-الوقوع وانمودکند. جهت دیگر آنست‌که حقیقت وخطا اوصاف ونعوتی هستندکه برای احکام وتصدیقات بکار می‌روند ومردم مفهوم درستی ازتصدیقات واحکام در ذهن خود ندارند واین معانی برای آنها تا اندازهٔ زیادی مبهم است؛ ازین رو برای درك حقیقت وخطا اهمیت زیادی قائلند. سبب دیگر آنست‌که انسان تمایل داردکه حقیقت را بزرگ وعظیم بشمارد وآن را چیزی شریف وعالی ودرخشان ودرخور تعظیم بیابد. ازاین جهت اهمیت بسیار بدان می‌نهد وطبعاً با چنین وضعی نمی‌تواند بیطرفانه آن را بجوید وبشناسد. همین ملاحظات وضع خاصی را درباب این مسأله بوجودآورده است‌که فکر وتأمل درمفهوم آن را مشکل‌کرده است واختلاف آراء در تعریف وتشخیص حقیقت ازهمین جاست[۵]. آنچه درین مورد به‌مورخ می‌توان توصیه‌کرد آن است که درجستجوی حقیقت باید آرام قدم زد. خیالپروری وتندروی سبب خواهد شدکه جوینده ازکنارحقیقت بگذرد وآن را بازنشناسد.

اگر خطای تاریخی عبارتست ازآنچه دراثر اعتماد برمدارك نادرست یا به‌سبب توجیه واستنباط نادرست حاصل‌آید، حقیقت تاریخی‌که نیل بدان می‌تواند

1. Montaigne, M. 2. Bertrand Russell

به‌تاریخ جنبهٔ علمیّت بدهد درست چیزی خواهد بود که ازین عیبها عاری باشد. اما پاره‌یی مردم -حتی دربین مورخان- هستندکه واقعیت تاریخی را با حقیقت تاریخی اشتباه می‌کنند. اینجا شاید مناسب است تفاوت این دومفهوم روشن‌تر شود. واقعیت تاریخی امریست‌که محقق وجامعه‌شناس با آن سروکار دارد وفقط حاکی از وجود امریست درتاریخ. اما آنچه حقیقت تاریخی می‌خوانند امریست که مورخ و فیلسوف با آن سروکار دارد وعبارتست ازآنچه با قانون علیت بتوان وجود و وقوع آن را توجیه‌کرد ومحتمل نشان داد. درواقع آنچه تاریخ را نزد ارسطو فروتر ازشعر قرار می‌داد، این نکته بودکه درذهن دانای یونان ودرحدود آنچه از اکثر تواریخ متداول درعصر او برمی‌آمد، واقعیت تاریخی باحقیقت تاریخی خلط یافته بود. تاریخ وقتی فقط مجموعه‌یی ازواقعیتهای تاریخی باشد چیزی جزیک سلسله امور جزئی وغیرمحتمل نیست؛ فقط وقتی محتمل ومعقول می‌شود که درآن واقعیتهای تاریخی منتهی شده باشد به‌حقیقت تاریخی. درینجا میل دارم برای مزید روشنگری شاهدی چند ازقول پل‌لاکمب[1] -محقق فرانسوی- ذکرکنم. وی خاطرنشان می‌کندکه محقق وجامعه‌شناس ممکن است نشان دهندکه جادوگری نه فقط درفرانسه سابقهٔ‌کهن دارد بلکه درتمام دنیا بیش وکم رواج داشته است. تا اینجا آنچه ازبررسی آنها حاصل می‌شود یک واقعیت تاریخی است؛ فقط ازوقتی این واقعیت تاریخی تبدیل به‌حقیقت‌تاریخی می‌شودکه رشتهٔ علیت،آن را با اسباب وعلل خویش بپیوندد. این نکته نیزکه نزد یونانیها و رومیهای قدیم پرستش‌کانون وتکریم نیاکان قوت ورواج تمام داشته است یک واقعیت تاریخی است‌که تمام‌کتاب تمدن قدیم فوستل‌دوکولانژ دربیان‌آنست وهربرت‌اسپنسر[2] ودیگران نشان داده‌اندکه نظیر آن درنزد چینی‌ها واقوام دیگر هم بوده است وهست. با اینهمه، تا وقتی این واقعیت را مورخ درنظام‌علت ومعلول وارد نکند قضیه حقیقت تاریخی نیست [۶]. فقط دست یافتن به‌حقیقت تاریخی است‌که سروکار مورخ را ازجزئی به‌کلی و از نامحتمل‌به محتمل می‌کشاند وازتاریخ علم می‌سازد.

شک نیست‌که امر جزئی ونامحتمل تکرار وتجدد ندارد وناچار ازآنچه در تاریخ روی می دهد پاره یی رویدادها هست‌که دیگر امکان آنکه عین یامشابه آنها روی

1. Lacombe, P. 2. Herbert Spencer

دهد نیست. درینصورت اگرعلم، تحقیق ودریافت موارد شباهت وتکرار وتجدید پدیده‌های معین یامتشابه درطی احوال وشروط معین ومعلوم است البته تمام‌آنچه در تاریخ ثبت شده است علم نیست[۷]. با اینهمه ازتمام آنچه درتاریخ ثبت هست می‌توان علم تاریخ بوجود آورد واینجاست‌که تاریخ ازدهلیز هنر وارد عرصهٔ علم می‌شود. شاید آنچه بندتوکروچه درین باب می‌گوید به روشنگری این مسأله، بیشتر کمک‌کند. وی تاریخ را نه یک نوع علم بلکه یک مقولهٔ هنرتلقی می‌کرد ومعتقد بودکه تاریخ درحقیقت نوع‌خاصی ازهنرست. بموجب بیان وی تمام کاری که هنرمند می‌کند این است‌که آنچه را می‌بیند بیان‌کند اما مورخ علاوه برین می‌باید اطمینان پیداکندکه آنچه می‌بیند «حقیقت» هم هست. هنرامری را که «ممکن» هست تصویر ونقل می‌کند درصورتیکه تاریخ چیزی راکه درحقیقت «واقع» شده است نقل وتوصیف می‌نماید. آنچه درحقیقت «واقع» شده است البته «غیرممکن» نیست چون اگر واقعاً غیرممکن بود واقع نمی‌شد؛ پس به‌تعبیرکروچه امر «واقع» درقلمرو امر «ممکن» است وتاریخ بعنوان توصیف امر «واقع» درقلمرو هنر قرار داردکه کارش توصیف وتصویر امر«ممکن» بشمارست. معهذا چون تاریخ تنها به‌این اکتفا نمی‌کندکه آنچه تصویر می‌کند «زیبا» باشد ومی‌خواهد موافق «حقیقت» هم باشد، پس باز این مسأله پیش می‌آیدکه حقیقت را چگونه باید ازخطا بازشناخت. درباب حقیقت وخطا درآنچه با فکر مورخ سروکار دارد، پیش ازین بقدرکافی صحبت کرده‌ام اما آنچه کروچه درین باب می‌گوید آنست‌که فلاسفه غالباً بین «حقیقت عقلی» و«حقیقت واقع» تفاوت‌گذاشته‌اند.آنها حقیقت عقلی را امری‌کلی وعام پنداشته‌اند وحقیقت واقع راجزئی وفردی‌گمان‌کرده‌اند وکروچه مدعی است‌که این تفاوت بهیچوجه درست نیست واصلاً تصور این‌تفاوت مستلزم قول به‌این امرست‌که حقیقت واقع تحقق ندارد واین باطل است، چراکه درآنصورت حقیقت عقلی نمی‌تواند عام وکلی تلقی شود. چنانکه حقیقت واقع هم هرگاه برحقیقت عقلی مبتنی نباشد نمی‌تواند حقیقت واقع شمرده شود. بدینگونه، برحسب بیان‌کروچه، آنچه حقیقت عقلی وکلی است فقط ازین جهت واقعیت داردکه درحقیقت واقع و جزئی تحقق یافته است. پس نمی‌توان حکم تاریخ راکه مبنی برامرجزئی است خلاف

حکم فلسفه‌که مبنی برامرکلی است پنداشت. ازین نکته برمی‌آیدکه تاریخ را یک نوع هنرمحض ـکه دنبال حقیقت نیست‌ـ نباید شمرد بلکه باید آن را در ردیف فلسفه نهاد وازمقولهٔ فلسفه شمرد. حتی به‌بیان‌دیگر می توان قائل‌شد به‌اینکه هر واقعیت‌که هست تاریخ است وهرنوع شناخت هم چیزی نیست جزمعرفت تاریخی[۸]. این قول‌که نوعی اعتقاد به‌اصالت تاریخ ـتاریخ‌گرایی‌ـ است تقریباً نظیر همان نتیجه‌یی است که ریکرت آلمانی هم بدان رسیده است ودرواقع هردو متفکر درین نکته همداستانند که واقعیت چیزی جزواقعیت تاریخی نیست لیکن هریک ازآنها ازین قول مقصود دیگری دارد. چون‌کروچه می‌گوید واقعیت عبارت ازمفاهیم وکلیات است‌که در وجود جزئیات تجسم یافته است وجزئیات درواقع چیزی نیستند جزتجسم وتجسد کلیات درصورتیکه نزد ریکرت واقعیت عبارتست از رویدادهای جزئی پراکنده و فردی‌که جنبهٔ‌کلی ندارند وکلیت وصفی است‌که ذهن به‌آنها عطا می‌کند وواقعیت ندارد. بدینگونه، باز تاریخ می‌ماند ومفاهیم جزئی‌که باید ازآنهاعلم ساخت وشناخت علمی.

درواقع اگر درست است‌که شناسایی فقط وقتی «علم» می‌شودکه ازیک طرف بین پدیده‌های مختلف رابطهٔ علت ومعلول برقرارکند وازطرف دیگر ملاک ومعیاری برای تشخیص بین خطا وحقیقت داشته باشد تاریخ بی‌هیچ شک می‌تواند نوعی علم بشمار آید. چون مورخ نه فقط برای پرهیز ازآنچه موجب «خطا» است ملاکهایی می‌شناسد بلکه آنچه حقیقت تاریخی نام دارد نیز امریست‌که درآن ارتباط بین علت ومعلول ملحوظ می‌شود. بعلاوه، مورخ هرچند درشناخت «گذشته» توفیق قطعی ندارد اما آنجاکه وی ازطریق «نقد» اسناد وآثار در«گذشته» نفوذ می‌کند غالباً جز درمواردی‌که به‌سبب فقدان اسنادکافی «تعلیل» واقعیت تاریخی غیرممکن است می‌تواندبین جزئیات حوادث رابطهٔ علت ومعلول‌کشف یا برقرارکند. درحقیقت مورخ هم مثل هرعالم دیگر ازبین توده‌یی ازپدیده‌ها ـ یا به‌عبارت دیگر ازبین اسناد مربوط به‌این پدیده‌ها ـکه درمعرض تجربه وتحقیق اوست فقط آنچه را به تشخیص وی از «خطا» عاری تواند بود ودرعین حال توالی وترکیب آنها بنحوی‌که به‌تشخیص وی والبته بحکم مدارک واسناد برای توجیه منظم ومعقول واقعیت تاریخی لازم وکافی بنظر می‌آید برمی‌گزیند. ازاین حیث بین مورخ ودانشمندی‌که

با علوم طبیعی سروکار دارد فرق زیادی نیست. گیاه‌شناس و جانورشناس هم در کار طبقه‌بندی که می‌کنند افراد و واحدهای جداگانه را که زندگی آنها با زندگی نوع یا جنس مورد نظر مناسبت و ارتباطی ندارد کنار می‌گذارند. در تمام انواع علم این انتخاب شرطی است که بی‌آن نمی‌توان پدیده‌های گونه‌گون را تحت نظام مرتب و منطقی درآورد.

فرق عمدهٔ تاریخ با اکثر علوم مربوط به‌انسان ظاهراً این است که تاریخ انسان را بعنوان یک کل، بعنوان یک موجود متفکر و خودآگاه، بررسی می‌کند درصورتی که جز معدودی از سایر علوم به‌این جنبهٔ وجود او نظر ندارند. مورخ حتی اگر در بحث راجع به‌منشأ نژادها یا در مسألهٔ راجع به‌سقوط و انقراض بعضی ملتها در قلمرو مربوط به‌زیست‌شناسی یا وظایف‌الاعضاء نیز وارد می‌شود باز نظر به‌موجود متفکر دارد ـ نه اعضاء و جهازات جسمانی او، حتی مطالعهٔ مورخ در جامعهٔ انسانی با مطالعه‌یی که یک جانورشناس در احوال جوامع حیوانی دارد تفاوتش از همین جاست درحقیقت از تمام جانورانی که به‌تعبیر مشهور، غرایز اجتماعی دارند فقط انسان است که حیات اجتماعی او به‌اقتضای تفکر و خودآگاهی که دارد در درجات مختلف تفاوت پیدا می‌کند و همین نکته است که مورخ را وامی‌دارد به‌جزئیات احوال جوامع انسانی توجه کند. اگر جوامع انسانی ازین حیث با جوامع حیوانی تفاوت نداشت همان اندازه که یک جانورشناس به‌احوال کندوها یا لانهٔ مورچه‌های مختلف بی‌اعتناست مورخ نیز به‌احوال جوامع مختلف انسانی کم توجه می‌بود. در تاریخ نیز مثل تمام رشته‌هایی که «موضوع» آنها با تکامل تدریجی سروکار دارد یک راه عمدهٔ نیل به‌«حقیقت» مطالعهٔ تطبیقی است، یعنی مقایسهٔ احوال پدیده‌ها از جهت نسبت و ارتباطی که با زمان و مکان دارند. حاصل عمدهٔ این‌گونه مطالعات هم عبارتست از طبقه‌بندی و تسلسل حوادث و مؤسسات. البته نباید انتظار داشت که تاریخ مطالعاتش به‌قانون دقیق علمی ـ به‌معنی ریاضی کلمه ـ منتهی شود. در اموری از نوع حوادث تاریخ که علل و اسباب آنها فقط بطور نسبی قابل بررسی است نمی‌توان نسبت و رابطهٔ اجزاء را به‌صورت قانون علمی درآورد که درواقع چیزی نیست جز ایجاد روابط ریاضی بین امور. این نیز که تاریخ به‌قانون کلی منتهی نمی‌شود هم از «طبیعت» تاریخ برمی‌آید و مانع از «علم» بودن آن نیست. فرنسیس بیکن به‌درستی خاطرنشان می‌کند که موضوع تاریخ

افرادست ازین حیث‌که درزمان ومکان محدودند. اما تاریخ طبیعی اگرچنان بنظر می‌آیدکه با انواع سروکار دارد نه افراد این معنی ناشی ازتشابه واشتراکی است‌که غالباً افرادکائنات طبیعی راتحت یک نوع واحد جمع می‌آورد چنانکه شناخت یک فرد ازآن نوع متضمن شناخت تمام افراد آن نوع خواهد بود[۹]. درست است‌که تاریخ بدانگونه‌که درآثار بیشترینهٔ مورخان انعکاس دارد غالباً چیزی نیست جزیک سلسله واقعیتهای تاریخی‌که بین آنها رابطهٔ علیت یا نیست یا بسیار ضعیف است- وغالباً ازعینیت دور. اما بهرحال تاآنجاکه امکانات مورخ و وجود اسناد ومدارک اجازه می‌دهد جستجوی ضابطه وبرقرارکردن رابطهٔ نسبی بین حوادث غیرممکن نیست، فقط دشواری دارد ونظیر این دشواری درهرعلم دیگر هم هست واز اینهمه فقط برمی‌آیدکه «حقیقت تاریخی» نسبی است ودشواریاب - نه مطلق و دسترس ناپذیر.

درهرصورت، باآنکه تاریخ درحدود امکانات خویش می‌تواند علم محسوب شود آن را ازحیث قطعیت ودقت با علم ریاضی نمی‌توان مقایسه‌کرد. البته درتاریخ نه مثل فیزیک می‌توان ارتباط حوادث را بوسیلهٔ روابط ریاضی تبیین‌کرد، نه مثل شیمی می‌توان حوادث را بوسیلهٔ تجربه ومشاهده امتحان‌کرد. حتی با زمین‌شناسی هم‌که حوادث آن نیز مثل تاریخ مربوط به‌زمان است این تفاوت را داردکه تحت تجربه ومشاهدهٔ مستقیم درنمی‌آید. با اینهمه، «گذشته» که موضوع تاریخ است بوسیلهٔ مدارك وآثاری‌که ازآن باقی است درمعرض یک نوع تجربه ومشاهدهٔ مورخ واقع می‌شود. چون، مورخ به‌اسناد به‌عنوان حجت نگاه نمی‌کند؛ دراصالت آنها، درصداقت آنها، ودردقت واصابت آنها تحقیق می‌کند؛ درتفسیر آنها، در تحلیل مندرجات آنها، ودراستخراج درست تمام محتویات آنها اهتمام بجای می‌آورد. کار او اگرچه یک مشاهدهٔ مستقیم نیست یک نوع تجربه است، نهایت آنکه چون هم براستقراء تام مبتنی نیست وهم بنای آن بقول منطقیهای خودمان برمشهورات و مظنونات است آن قطعیت‌که ازتجربه ومشاهدهٔ مستقیم درعلوم طبیعی حاصل تواند شد ازتاریخ حاصل نمی‌شود وازین روست‌که تاریخ را ازحیث افادهٔ یقین دراخس مراتب علوم باید نهاد. معهذا کورنو[1] (۷۷-۱۸۰۱) فیلسوف وریاضیدان فرانسوی

1. Cournot, A-A , *Essai Sur le Fondement de la Connaissance* 1851

با قدری تسامح و توسع مانعی نمی‌دیدکه تاریخ را در ردیف دانشهایی مثل اختر-شناسی، جغرافیا، زمین‌شناسی، گیاه‌شناسی و جانورشناسی قرار دهد. ازآنکه درهمهٔ آنها شناخت «موضوع» مبتنی است برشناخت دگرگونیهای آن. چنانکه باستانشناسی، تاریخ تمدن، تاریخ سیاسی، و تاریخ ادبیات نیز ازهمین‌گونه است[۱۰]. شباهت تاریخ با پاره‌یی ازین علوم نیز انتساب نوعی جنبهٔ علمی را به‌آن تأیید می‌کند و بهرحال درمقابل آنچه قدما تاریخ پراگماتیک[1] می‌خوانده‌اند تاریخ ژنتیک[2] که تکوین و تطور حیات جامعه را بررسی می‌کند مجال ظهور یافته است و اینگونه تاریخ-که تقریباً شکل رایج ومقبول تاریخ درعصر ماست- فقط وقتی برنقد درست اسناد و توجیه مبنی برعینیت وعلیت مبتنی باشد علم بشمارست -علم نسبی.

1. Histoire Pragmatique 2. Histoire Genetique

۸ نقد و ارزیابی

درکار تاریخ، شناخت روش وهدف اهمیت خاص دارد. درحقیقت علم فقط از وقتی توانسته است پیشرفت واقعی حاصل کندکه دریافته است درسیر خویش چگونه وازکجا باید قدم بردارد وآن هدف‌که درپیش دارد چیست؟ تاریخ بی‌شک تنها گردآوری روایات یا مقایسهٔ آنها وشناخت «واقعیت» حوادث‌گذشته نیست؛ ورای این‌کار نظر به‌توجیه وتفسیر این «واقعیات» داردکه بین جزئیات رابطه برقرار می‌کند وآنها را به‌یکدیگر پیوند می‌دهد. این‌کار درواقع عبارت ازتجدید بنای گذشته است بکمک مصالح وموادی‌که اینجا وآنجا ازبقایای آوار حوادث باقی مانده است. مصالح وموادی راکه مورخ برای این بازسازی گذشته بکار می‌برد البته ازمدارک و اسناد پراکنده‌یی‌که ازدستبرد زمان دراما‌ن مانده است بدست می‌آورد اما وی البته تمام مصالح وموادگذشته را نمی‌تواند درین بازسازی خویش بکار برد وخواه ناخواه قسمتی ازآن را کنار می‌گذارد. بعلاوه، وی چگونه می‌تواند این مواد ومصالح غیرمادی را ـکه بوسیلهٔ اذهان‌گواهان، راویان وناقلان‌گذشته مکرر دستکاری شده است- تبدیل به‌عناصر اصلی و واقعی کندکه‌گذشته را آنچنانکه بوده است بنا می‌کرده است؟ با اینهمه، برای آنکه تجدید بنا هرقدر ممکن است به‌اصل بنا بیشتر شباهت داشته باشد باید هم دربکاربردن مصالح دقت کرد هم دربازآفرینی نقشه واصل بنا. همین نکته است‌که مورخ را درقدم اول با دومشکل بزرگ مواجه می‌کند: گذشته را تا چه حد می‌توان شناخت وآن را چگونه می‌توان توجیه‌کرد ودوباره ساخت- یعنی درذهن. گمان می‌کنم آنچه فیلسوف نیز با آن روبروست چیزی ازنوع همین سؤالهاست. جهان را تا چه حد می‌توان شناخت وآن را چگونه می‌توان توجیه و بازآفرینی کرد؟ برای فیلسوف این دو «پرسش» ازیکسو مباحث مربوط به‌منطق و علم شناخت را بوجود آورده است وازسوی دیگر تمام فلسفه‌های جهانی را. مورخ هم

که جهان وی‌دنیای گذشته است وآن را نه می‌تواند بطور مستقیم وبدون اتکاء برعناصر ذهنی درک کند ونه آن را دردسترس تجربهٔ خویش می‌یابد، جوابی به‌این سؤالها لازم دارد تا هم حدود وشیوهٔ شناخت گذشته را بررسی کند هم مسیروهدف سیرگذشته را. بدینگونه است که هم آنچه شناخت روش یا منطق تاریخ می‌خوانند توجیه شدنی است هم آنچه غالباً ازآن به‌فلسفهٔ تاریخ تعبیر می‌کنند. فقط از وقتی مورخ توانسته است این‌گونه سؤالها را برای خویش مطرح کند وجوابی برای آنها بیابد، تاریخ «بطور خودآگاه» درمرحلهٔ علمی قدم نهاده است. این خودآگاهی هم درتمدنهای گذشتهٔ انسان هروقت پیش آمده است تاریخ را بیش وکم درسطح فلسفه وعلم رایج عصر گذاشته است چنانکه توسیدیدس وپولی‌بیوس تاریخ را درحدود اقتضای فلسفهٔ یونانی‌علمی کرده‌اند، ابوعلی مسکویه و ابن خلدون درسطح فلسفه وعلم اسلامی. اگر توجیه تاریخنویسان امروزگه‌گاه درسطح معرفت عصر ما بنظر نمی‌آید درفلسفهٔ عصر ما نیز عدم تعادلی هست. اما شیوهٔ تاریخنویسی اگر درقدیم درچهارچوبهٔ منطق ارسطویی می‌توانست محدود بماند امروز با توسعهٔ مسایل مربوط به‌علم شناخت افقهای تازه درپیش دارد وراههای تازه.

با اینهمه، آنچه در روزگار ما نیز مثل دوران توسیدیدس بعنوان اساس تاریخ علمی تلقی می‌شود ضرورت سعی مورخ است درجستجوی حقیقت واقع. درست است که درین مورد نیل به‌حقیقت محض -ازخلال اسناد آشفته وپراکنده که مورخ غالباً چیزی جزآن دراختیار ندارد- ناممکن است اما «کمال مطلوب» مورخ وتاریخ همیشه این بوده است که هرچه ممکن است به‌حقیقت واقع نزدیک شود- وهرچه بیشتر بهتر. علاقهٔ بی‌شایبه به‌حقیقت را مورخ نه فقط بعنوان یک پژوهندهٔ اسناد باید هدف خویش سازد بلکه بعنوان قاضی نیز-آنجاکه به‌توجیه وتفسیر می‌پردازد- نباید ازین هدف غافل بماند. وقتی پولی‌بیوس خاطرنشان می‌کندکه مورخ‌باید بعضی اوقات حتی دشمن را ستایش‌کند ودوست را سرزنش، از وجدان یک مورخ واقعی دنیای انسانیت پرده برمی‌دارد. می‌نویسد موجود زنده‌یی اگر از چشم بی‌نصیب گردد بیفایده می‌شود وازتاریخ هم اگر حقیقت را بگیرند جز قصهٔ بیفایده‌یی ازآن چه باقی می‌ماند؟ این سخنی است‌که ابوالفضل بیهقی مورخ عهد غزنوی ما هم مکرر ازنظیرآن یادمی‌کند وهیچ‌مورخ‌حقیقت‌جویی آن را انکارنمی‌کند.

درست است که نه روایات واسناد مورخ حتی دراصیلترین صورت خویش جنبهٔ عینی[1] محض دارد نه خود مورخ دربیطرفانه‌ترین احوال خویش از تأثیر محیط و زمان ومیراث تربیت خود می‌تواند برکنار بماند. بعلاوه، ملاکهایی هم که برای قضاوت دارد هرگز به‌او فرصت اظهار یک قضاوت «عینی» نمی‌دهد. با اینهمه، فرق است بین ذهن‌گرایی[2] ناخودآگاه یک محقق بیطرف با ذهن‌گرایی کسی‌که در تاریخ وسیله‌یی می‌جوید تا عقاید وعواطف خود را تبلیغ کند ـیا تشفی.

گذشته ازطبیعت حوادث وطبیعت مورخ‌که هردو بسبب اشتمال برعناصر نفسانی مانع ازتحقق عینیت خالص درتاریخ است مورخ بعنوان فرد جامعه نیز محدود به‌حدودی است ـسنتی، قانونی یا مذهبی ـکه نیز یک نوع «ذهن‌گرایی» ناخودآگاه را بروی تحمیل می‌کند. این حدود عبارتست ازآنچه «قدرت مراجع» می‌گویند یا قدرت اولی‌الامر. حتی مورخ امروز هم اگر به‌این قدرت مثل دیوـ جانس بگوید «کنار برو، بین من و آفتاب فاصله نینداز!» باز بطور خودآگاه یا ناخودآگاه درعمل، ازآن تبعیت دارد. درگذشته، آنچه مورخ با آن روبرو بود غالباً جنبهٔ مذهبی قدرت مراجع بود ـیا جنبهٔ سنتی. درست است‌که تبعیت ازقدرت مراجع مانع ازنقد روایات جاری ومعتبر نمی‌شد اما تأثیر غیرمستقیم آن، مورخ را وا می‌داشت به‌قبول آنچه متواترات خوانده می‌شد وحتی شایعات. آیا تحت تأثیر همین قدرت مراجع نیست‌که در دنیای مسیحیت مورخ نمی‌تواند بی‌دغدغهٔ خاطر ازاناجیل اپوکریفا[3] به‌استنباط واستناد پردازد ودر دنیای مسلمان قرنهای دراز تاریخ فاطمیان مصر فقط بوسیلهٔ دعاوی اتهام‌آمیز خلفای بغداد درآثار مورخان ما ممکن بوده است نشر شود؟ امروز مورخان متعهد غالباً این اصل تبعیت از «مرجعیت» را درعمل مقبول می‌شمارند اما درآنچه به‌تاریخ وتحقیق مربوط است قبول آن بی‌شک راه بحث ونقد آزاد را برمورخ بیطرف می‌بندد ـونارواست. تبعیت ازاصل مرجعیت اگر درقدیم نویسندهٔ تاریخ را به‌نقل روایات درباب معجزات وکرامات وا می‌داشت یا محدث را مجبور می‌داشت درحدیث فقط به‌نقد اسناد اکتفا کند و درباب متن به‌نقد دقیق نپردازد امروز مورخ را با دشواریهای تازه مواجه می‌دارد که به‌تعبیر ماکس‌نورداو (۱۹۲۳ـ۱۸۴۹) نویسندهٔ یهودی مجارستان، آنها را

1. Objectivity 2. Subjectivity, Subjectivism 3. Apocrypha

می‌توان دروغهای قراردادی انسانیت متمدن[1] نام نهاد. باری، قدرت مراجع و تسلیم اجباری به‌آن نه فقط ممکن است مانع از تفتیش واستقراء تام دراصل حوادث باشد بلکه درقضاوت راجع به‌آنها نیز مورخ را محدود می‌کند به‌حدود معین. این نکته تاریخ را هم درمرحلهٔ تحقیق اسناد ازنیل به‌عینیت دور می‌کند هم درمرحلهٔ توجیه وتفسیر. بدینگونه، درتاریخ اتکاء برآنچه قدرت مراجع القاء می‌کند یک نوع اهمال درحقیقت‌جویی است واگر بطور خودآگاه ـ وبیش ازحد اقتضای احوال ـ باشد تاریخ را آلوده می‌کند به فریبکاری وتحریف واقعیات. گذشته ازاین «ذهن‌گرایی» اجباری، که ازتبعیت ناخودآگاه یاناخواه‌نسبت به‌قدرت‌مراجع برمورخ‌تحمیل می‌شود، طبیعت خود مورخ وطبیعت حوادث‌که وی‌با آنها سروکار دارد نیز جنبهٔ عینی‌کار او را محدود می‌کند واینهمه نشان می‌دهدکه تاریخ بعنوان شناخت محدودیتی دارد ومورخ باید دایم توجه داشته باشدکه‌گذشته را فقط تاحدی محدود می‌تواند شناخت.

اکنون می‌توان پرسیدکه این شناخت محدود چگونه حاصل می‌شود وچه بایدکرد تا هرقدر ممکن است جنبهٔ عینی بیشتر داشته باشد؟ نکته اینجاست که «مادهٔ» تاریخ حوادث‌گذشته است که اصل آنها دیگر امروز تحت نظارت یا تجربهٔ ما نمی‌تواند بود وازین‌جهت معرفت به‌آن‌تنها ازطریق برگه‌هایی‌است‌که ازآن حوادث باقی مانده است ـ روایات وآثار. درمورد روایات البته فرق است بین روایات یک شاهد عینی یا معاصر واقعه با روایت‌کسی‌که بعدها درباب آن واقعه چیزهایی شنیده است. وقتی بقول خواجه رشیدالدین‌فضل‌الله «قضیه‌یی‌که دیروز واقع شد اگر صاحب واقعه امروز تقریر بازکند... درهرمجلسی‌که بازگوید درعبارت والفاظ تغییر وتبدیلی واقع شود[۱]» پیداست‌که حتی در روایت شاهد عینی نیزجای سخن هست تا چه رسد به‌روایت دیگران. درهرصورت این روایات هرقدر بیشتر برواقعیات محض مجرد مبتنی باشد بیشتر مایهٔ اطمینان مورخ تواند بود اما اینگونه روایات خشک وخالی‌هم درعین حال چیز زیادی درباب اغراض ومقاصدی‌که در پشت واقعه یا روایات هست نمی‌تواند عرضه‌کند. ازطرف دیگر، روایات وقتی حاکی ازتمایلات واغراض یک راوی یا یک دسته وطبقه‌که راوی به‌آنها وابسته

1. Max Nordau, *Die Conventionellen Lügen Der Kulturmenschheit*

است باشد شاید ازجهت شهادت مربوط به‌واقعه فقط یک ارزش نسبی داشته‌باشد اما از لحاظ اشتمال بر تمایلات مربوط به‌طبقه وحزب ودسته‌یی که راوی به‌آن‌ها منسوب یا مربوط است می‌تواند به‌عنوان شهادت معتبرمورد استفادهٔ مورخ باشد. تعارض روایات نه فقط درمورد شهاداتی‌که سمعی صرف است غالباً اجتناب‌ناپذیرست درموردی هم‌که شهادات ازنوع مشهودات باشد بازممکن هست روی دهد. شک نیست‌که مورخ درین موارد می‌کوشد تا با بررسی قراین وامارات خارج وگه‌گاه بکمک آنچه ازعلوم دیگر حاصل می‌شود برای رفع این تعارضات وکشف حقیقت اهتمام‌کند اما تا ارزش شهادات وآثار را درست بررسی نکند برای رفع این تعارضات‌هم هیچگونه توفیق نمی‌تواند حاصل‌کند.

بدینگونه، قدم اول مورخ عبارتست ازکشف وگردآوری اسنادکه مستلزم استقراء است درتمام مظانّ روایات ـ واستقراء هرچه تامتر بهتر. البته مسایل مختلف برحسب طبیعت ونوع خویش مراجع‌مختلف دارند وبا توسعه وتنوع تحقیقات و مخصوصاً با تقسیم‌کارکه درتمام جهان، پژوهندگان را به‌تفحص وتفتیش مآخذ و نقد وتحلیل آنها واداشته است استقراء مآخذ، ایجاد مراکز اسناد را لازم دارد ـ وتسهیلات فنی روز را. منابع تاریخی را البته می‌توان بقول درویزن به‌دودسته تقسیم‌کرد: گزارشها و آثار بازمانده یا به‌تعبیر فرانسویها به‌اسناد مادی واسناد تصویری یاکتبی. اسناد ومدارک‌کتبی هم بعضی ازنوع اسناد رسمی است وبعضی از مقولهٔ روایات وقایع نگاران. با اینهمه، آنچه ازمقولهٔ گزارش یا اسنادکتبی و تصویریست به‌دوران تاریخی اختصاص دارد اما آثار بازمانده یا اسناد مادی، هم به‌دوران تاریخ تعلق تواند داشت ـ هم به‌دوران پیش ازتاریخ. قلمرو پیش ازتاریخ به‌باستانشناسی تعلق داردکه البته در دورهٔ تاریخی هم نفوذ آن جاری است ومورخ از آن بعنوان «دانش‌کمکی» بهره می‌جوید. باستانشناسی علم یا فنی است‌که با اشیاء وآثاری‌که ازگذشتهٔ انسان ـ گذشتهٔ دور یا نزدیک ـ باقی مانده است سروکار دارد اما البته دراینجا نیز مثل تاریخ تنها «واقعیات» منجربه شناخت درست نمی‌شود؛ باید ازآن واقعیات تفسیر وتوجیه درست نیز عرضه‌کرد.

دراین توجیه وتفسیرست‌که شوق وهیجان ناشی ازاندیشهٔ یک‌کشف تازه ممکن است باسنانشناس ومورخ را دچارخطاکند. جاروجنجالی که درسالهای ۱۹۲۶ـ

۲۷ درفرانسه درمورد آثار مکشوفه درگلوزل[1] پدید آمد نمونه‌یی است از فریبکاریهایی‌که درین رشته ازمطالعات ممکن هست برسر راه مورخ پیدا شود. آثاری‌که درین دهکدهٔ نزدیک ویشی[2] پیدا شد عبارت بود ازبقایای یک نوع کورهٔ شیشه‌گری با تعدادی خشتهای پخته‌که نوعی علایم الفبایی برآنها نقش بود. این آثار را کاوشگران به‌دورهٔ نوسنگی منسوب می‌کردند وحتی یک محقق معروف ـ سالومون رناك[3] ـ هم این پندار را تأییدکرد وقبول این نکته‌گذشته ازمسایل مربوط به‌دورهٔ ماقبل تاریخ درواقع تمام نظریه‌های راجع به‌الفبا را نیز دگرگون می‌کرد. اما محققان دیگر این دعوی را نپذیرفتند ویک‌کشیش درطی مقاله‌یی انتقادی اصالت این‌کشفیات را مشکوك خواند ودیگران تمام آنها را مجعول شمردند. مشاجره‌یی‌که ازاین‌گفت‌وگوها برخاست مؤسسه بین‌المللی مردمشناسی را واداشت‌که درسپتامبر ۱۹۲۷ در آمستردام یک هیئت بین‌المللی از دانشمندان را به‌بازدید محل وبررسی اسناد مکشوفه مأمور کند. البته نتیجهٔ بررسی آن شدکه اصالت آثار مکشوفه مسلم نیست اما مشاجرات مدتها ادامه یافت وفرانسویها‌گویی قبول این داوری را نوعی وهن درحق خویش تلقی‌کردند. این نکته‌که باستانشناسی غالباً هرچند یک بارکاوشهایی می‌کندکه حاصل آنها بسیاری از آراء جاری راجع به‌ادوار پیش ازتاریخ یا تاریخ را دگرگون می‌سازد، نشان می‌دهدکه دراستفادهٔ ازآنها مورخ باید دقت واحتیاط کافی به‌خرج دهد وگرنه ممکن هست مثل ماجرای گلوزل باخدعه وتزویر یا جهل وادعا سروکار پیداکند. دربعضی موارد حاصل‌کشفیات باستانشناسی با تمام اهمیت وتازگی‌که دارد محتاج بررسیهای تازه است ـ ومثل شروع یک‌کار تازه. چنانکه کشفیات جالبی‌که درسال ۱۹۲٤ در موهنجودارو[4] در ساحل غربی سند سفلی انجام یافت، نمونهٔ یک تمدن‌کامل‌کهنه‌یی را درآن نواحی نشان دادکه بقول سرجان‌ـ مارشال ازتمدنهای مشابه وهمعهد خویش درمصر وبابل تاحد زیادی کهنه‌تر و کاملتر بنظر می‌رسید. با اینهمه، این‌نکته‌که آثارمکشوفهٔ موهنجودارو آنگونه‌که سرجان‌مارشال[5] ادعا دارد قدیمترین تمدنهای شناخته شدهٔ جهان را نشان می‌دهد محتاج بررسی است وتأمل. دربین‌کشفیات‌کم‌اهمیت‌تر نیز هنوز بعضی مسایل نیاز

1. Glozel 2. Vichy 3. Salomon Reinach 4. Mohenjo-Daro
5. Marshal, Sir John

به‌بررسیهـای بیشتر دارد. ازین گونه است کشف طومارهای بحرالمیت[1] در فاصلهٔ سالها ی ۱۹۴۷ تا ۱۹۵۲ که نه فقط در نقد متون پاره‌یی از اجزاء «عهد عتیق» حائز اهمیت است بلکه در تحقیق عقاید واحوال فرقه‌های یهود ـ ازجمله اسنی هـا[2] ـ و مسألهٔ پیدایش آیین مسیح نیز سود بسیار ازآن می توان برد. قسمت عمدهٔ این طومارها بوسیلهٔ چوپانهای فلسطینی درکنارهٔ بحرالمیت کشف شده است اما تمام مندرجات آنها هنوز با آرامش وخونسردی عالمانه نقد وتفسیر نشده است ـ خاصه درآنچه به احوال یحیی تعمید دهنده ممکن است مربوط شود، وبه‌شخص عیسی. بـا اینهمه، ارزش این‌گونه آثار بعنوان واقعیات باستانشناسی ازنظر مورخ بسیارست. درمورد این واقعیات باستانشناسی که «آثار عتیقه» می‌خوانند اولین‌کار پژوهنده بررسی اصالت آنهاست. درآنچه‌به‌آثار عتیقه تعلق دارد فریبکاریها گونه‌گون است وحتی تمام آنها را نمی‌توان به «دلالان» این اشیاء منسوب داشت واین نکته مورخی راکه خود درشناخت آثار خبرت وبصیرت ندارد به‌احتیاط دعوت می‌کند ـ وحتی به‌وسواس. در ارزیابی اصالت این آثار مخصوصاً باید مسألهٔ زیبایی وکمیابی آنها را کنار نهاد ـ که درواقع ربطی به‌ارزش تاریخی آثار ندارد وگاه مایهٔ خلط واشتباه می‌شود. یک نکته که درین باب مخصوصاً توجه‌کردنی است شناخت درست زمینهٔ تـاریخی محیطی است‌که «آثار عتیقه» درآن‌کشف یا شناخته می‌شود. آنجاکه اشیاء ومحیط اطراف شناخته نیست نمی‌توان آنچه را بعنوان «عتیقه» در دست است شهادت یا سند قابل اعتماد تلقی‌کرد. چنین‌کاری بمثابهٔ آن است‌که مورخ ازیک سند فقط به‌چندکلمهٔ آن بخواهد استنادکند وکلمات دیگرراکه ممکن است درمفهوم آن چندکلمه تغییر یا تعدیل پدید آورد نادیده‌گیرد. بررسی اصالت «عتیقه» ناچار تعیین تاریخ قطعی یا نسبی آن را نیز اقتضا دارد. این‌کار به‌منزلهٔ احراز هویت شاهدست‌که بدون آن نمی‌توان ازگواهی وی هیچگونه سندی اتخاذ کرد. باستانشناسی هم‌اکنون درتحقیق اصالت وتعیین میزان قدمت بعضی آثارگذشته، ازامکانات علمی استفاده می‌کند چنانکه از آزمایش بقایای‌کـربن ۱۴ بـا تخمین بـالنسبه دقیق می‌تـوان حدود قدمت پاره‌یی اشیاء را دریافت[۲]. درتاریخ، همواره مورخ با اسنادی سروکار داردکه بدون اطمینان از قدمت واصالت آنها هرگونه داوری‌که درباب آنها بکند اشتباه‌آمیز خواهد بود. این

1. Dead-Sea Scrolls 2. Essenians

مسأله حتی در نزد مسلمین عهد عباسیان برای یک مورخ مایهٔ تأمل می‌شده است؛ چنانکه درسال ٤٤٧ هجری عده‌یی ازیهود، نامه‌یی به‌خلیفهٔ عباسی نشان دادند با این ادعاکه به‌خط علی‌بن‌ابی‌طالب است ودرآن نامه پیغمبر ازاهل خیبر جزیه را ساقط کرده است. تعدادی ازصحابه هم در ذیل نامه به‌آن شهادت داده بودند. وزیر خلیفه نامه را به‌ابوبکر خطیب عرضه‌کردکه مورخ بود واو چون درنامه تأمل‌کرد گفت نامه جعل است، گفتند ازکجا دانستی؟گفت شهادت معاویه درآن هست ومعاویه فقط چند سال بعد از فتح خیبر اسلام آورد؛ نیز شهادت سعدبن‌معاذ درآن آمده است واو دوسال قبل از واقعهٔ خیبر مرده بود[۳]. ملاحظات این مورخ عدم اصالت سند را محرزکرد واین نکته نشان می‌دهدکه استنباط ازاسنادی‌که اصالت آنها مورد تحقیق واقع نشده است یا اصل آنها در دست نیست تا چه حد ممکن است مورخ را به اشتباه بیندازد. درحقیقت مورخ چنانکه مکرر گفتم همواره دربرخورد با هرگونه سند با این سؤال روبروست‌که تا چه حد برآن می‌توان اعتمادکرد؟ چنین سؤالی گاه ممکن است بدینگونه دربیان آیدکه آیا این سند همانگونه‌که خود می‌نماید و دعوی دارد هست یا نه؟ وگاه ممکن است بدینگونه تعبیر شودکه آیا همانگونه‌که تاکنون بنظر رسیده است هست یا نه؟ سؤال اول آنچه را دریک سند جعل یا تزویر خوانده می‌شود روشن می‌کند وسؤال دوم خطا واشتباهی راکه درفهم آن هست معلوم می‌دارد واینهمه مسایل مربوط به‌نقد خارجی اسنادست[٤] وتا جواب درستی به‌آنها داده نشود مورخ نمی‌تواند ازاصالت سند وقدمت آن اطمینان واقعی پیداکند. درهرحال فقط بعد ازبررسی اصالت وتاریخ این آثارست‌که می‌توان ازطبقه‌بندی وتوجیه و تفسیر آنها فایده‌یی برای تاریخ بدست آورد. این توجیه وتعبیر عبارتست ازبررسی ارتباط آنها با انسانهایی‌که درگذشته با آنها سروکار داشته‌اند. درین مورد مورخ می‌تواند ازهرچیز فایدهٔ علمی بدست بیاوردکه به‌درد تاریخ می‌خورد. چنانکه از ابنیه واشیاء می‌توان احوال سکونت وصنعت انسان‌گذشته را بدست آورد اماکشف بقایای غذا ـکه از دستبرد زمان محفوظ‌مانده‌است- بساکه می‌تواند احوال معیشت‌و تولید واقتصاد او را نشان دهد. البته مورخ باید این مایه وجدان و واقع‌بینی داشته باشدکه درین مورد تسلیم خواب وخیالهای زراندود جویندگان گنجهای افسانه‌یی نشود.

در بین مدارک کتبی تاریخ، آنچه مخصوصاً جنبهٔ عینی بیشتر دارد عبارتست از اسناد رسمی، فرمانها، پیمانها، احکام قضائی، لوایح مرافعات، ضبطهای دفاتر و امثال آنها. اینگونه اسناد البته از تمام ادوار تاریخ و از تمام اقوام عالم یکسان باقی نمانده است اما هرچه باقی مانده است برای مورخ اهمیت بسیار دارد. اسناد رسمی از خیلی قدیم به‌عنوان مأخذ تاریخ تلقی شده است چنانکه کتزیاس مورخ یونانی که چند سالی دربار هخامنشیها پزشک بوده است در آنچه راجع به‌آنها نوشته است به‌بعضی اسناد رسمی نظر داشته است. آنچه وی «دفاتر سلطانی»[1] می‌خواند درواقع عبارت از همین‌گونه اسناد رسمی بوده است اما چون اثر وی باقی نیست نمی‌توان دانست تا چه حد از این اسناد استفاده کرده است. چنانکه آگاثیاس مورخ بیزانسی هم که تاریخ یوستینیان را نوشته است درآنچه راجع به‌ایران آورده است در بین منابع مختلف از مجموعهٔ سالنامه‌های رسمی خزاین دولتی تیسفون استفاده کرده است که درواقع عبارت بوده است از آرشیو ساسانیان. نویسندگان جامع‌التواریخ رشیدی و ظفرنامه یزدی هم درمورد تاریخ مغول و تیمور از اسناد «روزنامه‌چیان» و محتویات «خزاین سلطان» استفاده کرده‌اند که درحقیقت عبارت بوده است از اسناد رسمی. قسمتی از تواریخ محلی ایران هم گه‌گاه بر آنچه از این‌گونه اسناد حاصل تواند شد مبتنی است؛ چنانکه در تاریخ قم تألیف حسن‌بن‌محمدبن‌حسن قمی که مؤلف، آن را بنام صاحب‌بن‌عباد اهدا کرده است، استفاده از همین گونه اسناد محلی سبب شده است که درباب احوال کشاورزی و مالیات و اوضاع کشاورزان و دهات اطلاعات بسیار سودمند فراهم آید. درآنچه به تاریخ ایران مربوط است از اینگونه اسناد رسمی گه‌گاه رونویسهایی در مجموعه‌های منشآت هست که البته نمی‌توان درآنها به‌چشم اصل اسناد نگریست. درمواردی هم‌که اصل اسناد باقی است ـ و بیشتر مربوط به‌بعد از صفویه است ـ مورخ می‌بایست طرز کشف آن اسناد و زمینهٔ اطراف آنها را از نظر دورندارد. اصل تعدادی ازینگونه اسناد در «آرشیو» های عمومی یا خصوصی ـ ایران یا اروپا ـ هست و مخصوصاً درباب تاریخ عهد قاجاریه ازآنها می‌توان استفاده کرد. اسناد رسمی امروز ازمدارک مهم تاریخنویسان است و درارزش آن جای انکار نیست. درست است که آنچه در اسناد رسمی هست همیشه ازآنچه «واقع» بوده است حکایت نمی‌کند اما چون غالباً کاشف از

1 Basilika Difterai

اغراض و مقاصدی است که در پشت الفاظ خاص آنها هست و مخصوصاً بدان سبب که مستند واقعیات جاری یا جلوه‌گاه آنها بوده است، بیشتر از روایات وقایع نگاران جنبهٔ عینی دارد. بررسی فواید علمی آنها در اروپا، مخصوصاً بوسیلهٔ یک راهب فرانسوی بنام ژان مابیون (۱۷۰۷-۱۶۳۲) انجام شد که رسالهٔ او در باب امور مربوط به اسناد[1] مدتها دربارهٔ نحوهٔ تحقیق در اسناد یگانه رهنمای پژوهندگان تاریخ بود. این رسالهٔ وی در واقع جوابی بود به یک مدعی که ارزش و اعتبار تاریخی اسناد موجود در ضبط کلیسا را مردود شناخته بود. بعدها نه فقط موراتوری[2] (۱۷۵۰-۱۶۷۲) درین باب بررسی تازه کرد بلکه مطالعات امثال تئودور زیکل[3] یولیوس فیکر[4] و آرثر جیری[5] توسعهٔ خاصی به این رشته بخشید.

در بررسی روایات وقایع نگاران هم باید بین روایات کسانی که خود در وقایع دست داشته‌اند با آنچه دیگران نوشته‌اند تفاوت گذاشت. فی المثل یولیوس سزار (۴۴-۱۰۰ ق م) سردار رم که ملاحظات خود را درباب جنگ گالیا و جنگ داخلی نشر کرد در هردو اثر کوشید با سادگی بیانی که مخصوص او بود درحالیکه از خود به صیغهٔ غایب سخن می‌گوید خیلی بیش از آنکه به صیغهٔ متکلم حرف می‌زند از اعمال خود دفاع کند - و حتی ستایش. در هر دو اثر که امروز باقی است هدف عمدهٔ وی آن بود که خود را از اتهامات مخالفان تبرئه کند. آهنگ صدای مرد توانا که در عین حال می‌خواهد نزد سنای رم نیز محبوب بماند درین هر دو اثر انعکاس دارد. پیداست که تا چه حد می‌توان - به عنوان یک پژوهندهٔ حقیقت - به این لحن بیان اطمینان یافت. در آنچه به تاریخ ساسانیان و برخورد آنها با رم و بیزانس مربوط است نیز روایات آمیانوس مارسلینوس[6] (+۳۹۱ م) که همراه سپاه یولیان[7] به شرق آمد و همچنین اخبار پروکوپیوس[8] (+۵۶۲م) که همچون دبیر و مشاور بلیزاریوس[9] سردار بیزانس و با سپاه او به شرق سفر کرد، با آنکه هردو شاهد عینی پاره‌یی حوادث بوده‌اند نمی‌تواند با حسن ظن مورخ واقع بین تلقی شود خاصه که محیط نظامی آنها در آنچه مربوط به جنگ است طبعاً طالب و مقتضی لاف و گزاف هم بوده است.[۵]

1. Mabillon, J., De Re Diplomatica 2. Muratori 3. Sickel, Th.
4. Ficker, J. 5. Giry, A. 6. Ammianus Marcelinus 7. Julian
8. Prokopios 9. Belisarius

لحن ستایش‌آمیزی هم که ژوئن‌ویل[1] (۱۳۱۷-۱۲۲٤) شوالیه و مشاور لوئی نهم در تاریخ لوئی‌مقدس نسبت به‌این سلطان فرانسه دارد تاریخ این کشتار مقدس را که جنگ ششم صلیبی نام دارد با شور و شوقی چنان آمیخته به‌قدس و طهارت بیان می‌کند که گویی برکت حضور سلطان مقدس‌این جنایت صلیب‌داران را تبدیل به یک معراج روحانی کرده است. فرقه‌های مذهبی که تاریخ خود را نوشته‌اند تقریباً همه‌جا کوشیده‌اند یک نوع مظلومیت ایزدی به‌خود بخشند و یک نوع سبعیت اهریمنی به مخالفان. کتاب مشهور اعمال شهیدان ایران -به‌زبان سریانی- که‌حتی کریستن‌سن[2] آن را «برای تمدن ساسانیان بطور کلی از منابع بسیار معتبر [٦]» می‌شمارد، درواقع از مخالفان با چنان لحن نفرت‌آمیزی سخن می‌گوید که باید قسمت عمده‌یی را از آنچه وی بنام انواع شکنجه‌های ایرانی ذکر می‌کند مخلوق تعصب یا توهم نویسنده شمرد. آیا آنچه نیز در تاریخ شهدای یزد راجع به‌قتل و کشتار بهائیان بیان شده است و گاه از وحشت موی براندام انسان راست می‌کند تا حدی‌از همین‌توهم و تعصب آنها ناشی نیست؟ وقتی واقعه‌یی را قهرمان آن یادوستان وی بخواهند شرح دهند، پیداست که حقیقت‌جویی تا چه حد جای خود را به‌غرض‌ورزی خواهد داد. در باب تاریخ مشروطه و فکر آزادی در ایران کمتر کتابی در این اواخر تألیف شده است که بهمین ملاحظه ازآنچه حقیقت‌جویی بی‌شائبهٔ یک مورخ می‌توان خواند منحرف نشده باشد. تقریباً هرکس این سالها کتابی در این باب نوشته است نقشی از خود، از کسان خود، یا از کسانی که وی بنحوی با آنها ارتباط دارد در آن تصویر کرده است. این چیزی است که من آن را در تاریخنویسی یک نوع تجاوز به‌حقیقت می‌شمارم و یک نوع بیماری روحی. با اینهمه مورخ در جایی که با اسنادی سر و کار دارد که بوسیلهٔ کسانی که در حوادث وارد بوده اند بوجود آمده است همیشه باید به جنبهٔ «ذهن- گرایی» که در آنها هست توجه کند. اما آنچه نیز وقایع‌نگاران دیگر نوشته‌اند البته از گرایشهای خودآگاه یا ناخودآگاه و از تبعیت نسبت به«قدرت مراجع» خالی نیست. کدام وقایع‌نگار گذشته یا امروز هست که شهادت او درمورد وقایعی که می‌نویسد به‌احوال نفسانی، به‌اغراض، وبه تمایلات او محدود نباشد؟

معهذا ماده‌یی که مورخ برای تجدید بنای گذشته دارد همین شهادتهاست-

1. Joinville, j. de 2. A. Christensen

اسناد رسمی، وروایات وقایع نویسان متعهد و نیمه‌متعهد. تمام این اسناد و تمام شواهد و مدارک مختلف دیگر را مورخ باید در هر مورد بدقت جمع و بررسی کند. غفلت در این کار مورخ را از مصالح و موادی که جهت بازسازی گذشته به‌آن نیاز دارد محروم می‌کند. از اینجاست که در گردآوری اسناد اهتمام بسیار لازم است ـ و استقصاء بسیار. این کاریست که امروز «مراکز اسناد» و «کتابخانه‌ها» انجام می‌دهند اما در گذشته جست‌وجوی مآخذ موجب صرف بهره‌یی از عمر مورخ می‌شده‌است. بعضی پژوهندگان برای آنکه تحقیقاتشان از نقص بیدقتی خالی باشد از خیلی قدیم در این باب پی‌گیری خاصی داشته‌اند. ابوریحان بیرونی که ظاهراً بمناسبت تألیف کتاب آلاثار ـ الباقیهٔ خویش یک چند دربارهٔ مانی و دین او تحقیق می‌کرد دنبال یک نسخه از سفرالاسفار مانی مدتها جست‌وجو کرد. چهل سال طول کشید تا وی سرانجام نسخه‌یی از آن را به‌دست آورد. ابن خلکان وقتی در صحت یک تاریخ که ابن‌اثیر در تلخیص کتاب الانساب سمعانی آورده بود تردید یافت مدتها دنبال نسخهٔ انساب گشت و نیافت. وقتی «ذیل» سمعانی را یافت موردی را که تاریخ بنظرش مشکوک می‌آمد تصحیح کرد. مشکل از یک افتادگی در تلخیص ابن‌اثیر پیش آمده بود. جست‌وجوی نسخه‌ها برای حل اینگونه اشکالها مخصوصاً درمواردی که منبع منحصر بفرد و بینظیر بوده است گه‌گاه عمر مورخان مشتاق را درشکار «سایه» صرف کرده است کتاب الاصنام ابن‌الکلبی ازمهمترین مآخذ عقاید جاهلیت عرب که مدتها نسخه‌یی از آن بدست هیچ محققی نرسیده بود سالها چنان مطلوب پژوهندگان تاریخ عرب بودکه تئودورنولدکه شرق‌شناس نامدار آلمانی درسالهای پیری در دنبال سالها جست‌وجو به‌دوستان وشاگردان خویش می‌گفت‌که نخواهد مرد تا کتاب الاصنام را ببیند. وقتی نسخه بوسیلهٔ احمد زکی‌پاشا دانشمند مصری کشف‌شد شوق و شادی وی را حدی نبود. این شوق و علاقه به‌جمع‌آوری نسخه‌های خطی واسناد و مدارک در عهدرنسانس قسمت عمدهٔ اروپای غربی‌را یک‌پارچه اشتیاق کرد. هومانیسم ایتالیا در دوران قدرت خاندان مدیچی[1] دوران «صید» کتابهای خطی قدیم بود که البته تاریخ هم ـ مثل ادبیات ـ از آن بهره می‌یافت. قرنها قبل از آن جمع‌آوری نسخ خطی در بین مسلمین مهمترین تفنن علماء و حکام ثروتمندرا تشکیل می‌داد و

1. Medici

حراجهای کتب در قلمرو خلفا محل معارضهٔ شوق بود با ثروت و تفنن [۷] کتاب الفهرست ابن‌الندیم که در قرن چهارم در بغداد تألیف شد و کشف‌الظنون حاجی خلیفه که شش قرن بعداز آن در قلمرو آل عثمان بوجود آمد میزانی از این شوق و علاقه به کتاب و کتابخانه را درنزد مسلمین نشان می‌دهد. توسعهٔ کتابخانه‌ها و مراکز اسناددر دنیای امروزجوابی است به‌این حاجت که مورخ و محقق امروز برای مراجعهٔ دایم به‌اسنادو مدارك دارد.

آنچه در این اسناد و مدارك کتبی- یا گزارشها- هست ازنظرمورخ نوعی گواهی است که البته فقط وقتی درخور قبول باشند، مورخ می‌تواند آنهارا مستند حکم وقضاوت کند. ادعای یك گواه بدون آنکه تحقیق کافی در صحت و سقم آن انجام یابد البته درخور استناد نیست و آنجا که گواهیها گونه‌گون یا دیگرگون باشند باید دید گواهی پذیرفتنی کدام است و منشأ اختلاف از کجاست؟ درین مورد بیش از هرچیز تحقیق هویت‌گواه لازم است وضبط درست‌گواهی او. بدون این نکته چگونه می‌توان برقولی که شاید شاهد آن را انکار یا تکذیب‌کند اعتماد کرد؟ ازینجاست‌که در روایات مندرج دراسناد مکتوب باید دومسألهٔ عمده را بررسی کرد: صحت‌متن وصحت انتساب. نقد متن نشان خواهد داد که آنچه یك شاهد قدیم گفته است واقعاً چه بوده است و مسألهٔ انتساب نشان خواهد داد‌که تا چه حد می‌توان یقین کردگواهی منسوب به‌یك شاهد از خود اوست و انتسابش به‌او ازنوع آنچه امروز «پرونده سازی» می‌خوانند نیست.

تا انتساب سند به‌مؤلف آن محقق نباشد از آن نمی‌توان بعنوان یك شهادت استفاده کرد. این کاریست که محقق بوسیلهٔ بررسی اصل متن ومقایسهٔ آن با شواهد وقراین خارج باید انجام دهد. در بررسی انتساب یك سند از مسألهٔ احتمال جعل و انتحال غافل نباید شد. این امر اگر در ادبیات منتقد را به‌گمراهی ممکن است بیندازد در تاریخ بیشتر مایهٔ گمراهی مورخ خواهد بود. از آنچه موجب جعل و انتحال اسناد تواند شد بیشك تعصب قویترین عاملهاست. شاید در اختلاف‌های قومی و مذهبی این‌گونه تعصبات تأثیر نامطلوب خود را در تاریخ بیش از ادبیات محض آشکار کند. جعل احادیث و اسناد برای اغراض قومی و مذهبی امریست‌که در بین فرقه‌های شعوبیه وبعضی‌از ارباب مذاهب به‌صورت تأسف انگیزی رواج داشته است. منابع و

اسناد مجعول در تاریخنویسی مکرر موجب ایجاد و اشاعهٔ سوءتفاهمها شده است ـ وخطاها. یک نمونهٔ جالب درین باب کتابی است که دراحوال اسکندر به کالیس‌تنس[1] منسوب داشته‌اند. درواقع قسمت عمدهٔ افسانه‌های راجع به‌اسکندر که اسکندرنامه‌های قدیم و جدید فارسی هم از آنجا ناشی است مأخوذ از کتابی است منسوب به کالیس‌تنس یونانی که درحقیقت از او نیست. این کالیس‌تنس (ح ۳۲۸-۳۶۰ قم) که اخبار اسکندر بدو منسوبست گویند خواهرزادهٔ ارسطو بود و به‌توصیهٔ او بعنوان مورخ همراه اسکندر به‌شرق آمده بود. اما چون از آنکه در پیش «مقدونی» به‌خاک افتد سر فروپیچید، ازاستبداد وشرقی‌مآبی وی بسختی انتقاد کرد، وحتی یک‌بار جرئت کرد به‌وی خاطر نشان کند که آیندگان اسکندررا فقط از طریق او که مورخ است خواهند شناخت اسکندر را رنجانید. ازین رو به‌اتهام شرکت در یک توطئه وی را به‌زندان انداخت و هلاک کرد. کاری که دوستی ارسطورا نیز با این شاگرد مقدونی خویش خاتمه داد. کالیس‌تنس البته تاریخی هم دربین آثار دیگر درباب فتوحات اسکندر نوشت اما همهٔ آنها از بین رفته است. درواقع باوجود مورخانی که در لشکرکشیهای اسکندر با او همراه بوده‌اند تاریخ درستی از لشکرکشیهای این فاتح مغرور در دست نیست. پیداست که تاریخنویسان موکب وی بیشتر قصد نیایش این «خدای مقدونی» را داشته‌اند ـ تا شرح واقعی کارهایش را. ایران که در هنگام فتح وی ظاهراً ازین پسر فیلیپ «خدا»یی ساخت بعدها او را گجستک خواند ـ یعنی ملعون و با آنکه در افسانه‌های اسلامی هم ـ شاید از ته‌ماندهٔ بساط خدایی وی ـ چیزی از نوع مقام پیغمبری برایش باقی ماند اکنون گرایشهای شبه‌علمی بعضی داعیه‌داران ماعلاقه دارد وجود وی را بکلی نفی کند ـ وانکار. صبغهٔ قهرمانی روایات راجع به‌اسکندر نه فقط اسکندرنامه‌های قرون وسطا را ـ در شرق وغرب ـ افسانهٔ واهی کرده است بلکه حتی‌آنچه را آریان[2] و پلوتارکوس درباب اسکندر نوشته‌اند رنگ قصه داده است. کتابی که امروز بنام کالیس‌تنس مجعول می‌خوانند مجموعه‌یی از همین قصه‌هاست که در گذشته مدتها بعنوان یک سند، مأخذ تاریخ اسکندر بود. این کتاب که صورت فعلی آن حتی از قرن سوم میلادی قدیمتر نیست ظاهراً اصلش در عهد بطالسه بوجود آمده است والبته با کالیس‌تنس معروف معاصر اسکندر هیچگونه

1. Kallisthenes=Pseudo-Kallisthenes 2. Arrian of Nicomedia

ارتباط ندارد[۸]. در تاریخ ایران اسلامی نمونه‌یی از اینگونه اسناد مجعول کتابی است منسوب به‌تیمور لنگ - واقعات و ملفوظات تیموری. باآنکه این کتاب از زبان تیمورست و مندرجاتش هم با واقعیات متداول تاریخ تیمور اختلاف ندارد مورخ امروز نمی‌تواند آن را به‌عنوان یک سند «اصیل» تلقی کند چرا که در انتساب آن به‌تیمور جای تردیدهست و گمان می‌رودیک نویسندهٔ فارسی زبان -نامش ابوطالب حسینی تربتی - که ادعا دارد آن را از اصل ترکی به‌فارسی نقل کرده است خودش تمام آن را از روی تواریخ واقعی جعل کرده باشد[۹]. وقتی صحت انتساب اثری به‌مؤلف آن روشن نباشد استناد به‌آن مایهٔ گمراهی است.

نقد متن قدم دیگری است که بی‌آن نمی‌توان دانست اصل عبارت و کلام راوی یاشاهدی که گفتهٔ او به‌عنوان گواهی و سند ممکن است مورد استفادهٔ مورخ واقع شود چیست؟ مشکل البته منحصر به‌موردی که سر و کار مورخ با نسخه‌های خطی آثارست نیست چون نسخه‌های چاپی اثر هم نقد متن لازم دارد و اختلافاتی که در چاپهای مختلف یک اثر هست در بعضی موارد -خاصه درآنچه در زمان مؤلف طبع شده است- ممکن هست ناشی باشد از اصلاحات و تصحیحات عمدی مؤلف. شک نیست که ناشران هم ممکن است برحسب اغراض شخصی و بازرگانی خویش یا به‌سبب رعایت قدرت مراجع تغییرات عمدی از حذف و حتی اضافه نیز درمتون چاپی وارد کنند. مورخ باید بوسیلهٔ مقابلهٔ نسخ این نکته را بررسی کند که اختلافات قرائتها تا چه حد سهوی است و تا چه حد مبنی بر اصلاح و تصحیح مؤلف یا ناشر. بعلاوه این‌که اولین چاپ یک کتاب کدام است مسأله‌یی است که تحقیق آن نشان می‌دهد مؤلف یا دیگران چرا و تاچه حد در اولین چاپ کتاب تغییر داده‌اند. درمورد نسخه‌های خطی آنچه مخصوصاً نقد متون را الزام می‌کند فقدان نسخهٔ خط مؤلف است. غالب نسخه‌های مربوط به‌اسناد قدیم نه فقط به‌خط مؤلف نیست بلکه حتی تاریخ آنها نیز اززمان مؤلف فاصلهٔ‌قابل ملاحظه‌یی‌دارد. آنجا که نسخه به‌خط مؤلف باشد اگر خود مؤلف نسخه‌های دیگری بعد از آن ننوشته باشد و جز همان نسخه چیزی از خط مؤلف در دست نباشد نقد متن ضرورت ندارد. اما وجود نسخه‌های متعدد که غالباً از حیث سبک و زمان کتابت ارزشهای مختلف دارند امریست که غالباً مورخ را به‌نقد متون ملزم می‌کند. نقد متون عبارت از آن است که

محقق از بین نسخه‌های مختلف یک اثر صورتی را که بنظر می‌آید بدانچه مؤلف می‌بایست نوشته باشد از همه نزدیکتر است احیاء کند و آن را بصورتی عرضه دارد که بتوان یقین نسبی حاصل کرد که اگر اصل نسخهٔ خط مؤلف دردست نیست نسخه‌یی از آن فراهم آمده است که بصورت اصل نزدیک است. شک نیست که تا مورخ چنین نسخه‌یی از اثر مورد نظر را در دست نداشته باشد هرچه از آن اثر نقل یا استنباط کند بی‌اعتبارست و محل تردید.

در نقد متون وقتی سروکار محقق با نسخه‌های خطی است مسألهٔ اول مقابلهٔ آن نسخه‌هاست و بررسی اختلافات آنها. این کار مقابله از دیرباز بمنزلهٔ اساس نقد و اصلاح متون به‌کار می‌رفته است. مسلمین از قدیم غالباً هروقت از کتابی نسخه برمی‌داشته‌اند آن نسخه را با یک اصل دیگر هم مقابله می‌کرده‌اند ـ برای اجتناب از اغلاط و سقطات. دراین باره بقدری اصرار و تأکید هم داشته‌اند که می‌گویند عروة‌بن‌زبیر از پسرش هشام پرسید آیا از کتابی که می‌خواستی نسخه برداشتی؟ جواب داد آری. گفت آیا نسخه‌ات را با یک اصل دیگر مقابله کردی؟ پاسخ داد نه. گفت در این صورت هیچ نسخه‌یی برنداشته‌یی [۱۰] اهل حدیث هم از خیلی قدیم مقابلهٔ نسخه را با اصل جهت بررسی اختلاف روایات به‌کار می‌بردند ـ و آن اختلافها را هم در دنبال متن حدیث می‌آوردند. در کتب ادب و تاریخ نیز مقابلهٔ نسخه‌ها رایج بود اما در تمام اینگونه موارد هدف عمده آن بود که از بین قرائتهای گونه‌گون نسخه‌ها آن را که صحیح است برگزینند. درواقع فرض این بود که گویی مؤلف فقط صورت صحیح را می‌بایست نوشته باشد ،لاغیر. این طرز فکر در مقابله و نقد متون یک سنت قدیم نیز بود. اریستارکس[1] ادیب و نقاد یونانی هم در قرن دوم قبل از میلاد در تصحیح متن هومیروس قرائت «صحیح» را جست‌وجو می‌کرد ـ نه «اصیل» را. چنانکه هومانیستهای اروپا هم تقریباً بیشتر بهمین چشم به متون کهن نگاه می‌کردند. کارل‌لاخمان[1] (۱۸۵۱-۱۷۹۳) بود که در قرن نوزدهم راه درست نقد متون رانشان داد و معلوم کرد که سنت قدما بیشتر تصحیح ذوقی بوده است ـ و تصرف در متون. تصحیح قیاسی چنانکه وی نشان داد نمی‌توانست از اقتضای متن خالی باشد و می‌بایست مبنی شود بر مطالعهٔ دقیق نسخه‌های موجود و ضبط

1. Aristarchus of Samothrace

درست آنها. درباب نقد متون و اصول علمی آن جای دیگر سخن گفته‌ام [۱۱] و حاجت به تکرار نیست اما اینکه بعضی محققان‌ می‌پندارند، در تصحیح نسخه‌های خطی قدیمترین نسخه را باید مأخذ اصلی و معتبر گرفت و نسخه‌های دیگر را نباید محل اعتنا یافت غلط مشهوری است. این کار فقط وقتی درست است که قدیمترین نسخهٔ موجود در عین حال منشأ نسخه‌های تازه‌تر هم باشد، وگرنه محقق باید خیلی زودباور باشد که خیال کند نسخه‌های تازه‌تر ممکن نیست مبنی باشند بر اصل یا اصلهایی که از قدیمترین نسخهٔ موجود امروز قدیمتر باشند. تفصیل درین باره درینجا مناسب مقام نیست معهذا دراینجا شاید مناسب باشد که اشاره‌یی کنم به‌دشواریهایی که درمتون فارسی هست ـ و درنقدآنها. اختلاف قرائت درنسخه‌های قدیم بسیارست ـ و اجتناب‌ناپذیر. اسباب این اختلافات البته درخور بررسی است و توجه به آن محقق رااز افتادن در دام خطا بازمی‌دارد. در بین این اسباب آنچه ممکن است در تاریخ خلطها و خطاهای بسیار را بوجود آورد تصحیف است که مخصوصاً در ضبط اسامی نامأنوس مکرر تاریخنویسان را دچار خلطها کرده است و خطاها. تداول و کثرت تصحیف درکتابت‌سبب شد که حمزهٔ اصفهانی (۹۶۱/۳۵۰ ـ ۸۹۳/۲۸۰ ح) کتابی درین باب تألیف کند ـ التنبیه علی حدوث‌التصحیف. این اشکال مخصوصاً در نامهای تاریخی و جغرافیایی که اصل آنها ایرانی، یونانی، یا سریانی بود مورخان مسلمان را به‌زحمت می‌انداخت. این نکته، گاه دانشمندی به‌دقت ابوریحان بیرونی را وا می‌داشت ازنقل بعضی اسامی‌یونانی ازروی‌کتب عربی خودداری کند چرا که اجتناب از تصحیف آنها به‌اعتقاد وی فقط از راه نقل مستقیم از خط یونانی و سریانی امکان داشت [۱۲] احمدبن‌طیب‌السرخسی برای احتراز از خطا در نقل درست اسامی رومی و یونانی الفبائی اختراع کرد، با چهل علامت، و ابن‌خلدون کوشید تا در نقل اسامی مربوط به بربر که تاریخ عمومی وی مخصوصاً بدان تکیه داشت جهت بعضی حروف خاص بربر نشانهٔ مخصوص بسازد [۱۳]. در کتابهای فارسی حتی گاه در نقل اسامی عربی هم تصحیف پیدا می‌شد و این اشکال در کتابهای تاریخ بیشتر بود ـ تاکتابهای ادب. امر دیگری که نیز در کتابهای تاریخ موجب پیدایش اشتباهات و اختلافات می‌شد ذکر تواریخ سالها و سنین بود. حمزهٔ

1. Luchman, K.

اصفهانی از قول ابومعشر منجم می‌گوید که از قدیم طی نقل سنوات تاریخها که از کتابی به کتابی و از دهانی به‌دهانی رفته است خطاها و نارواییهای بسیار روی داده است [۱۴]. شاید یک سبب دیگر در پیدایش اختلافات در نسخه‌های تاریخ این نکته بود که بعضی مورخان در هنگام تألیف جای سالها یا نامهایی را که احیاناً مشکوک بود بطور موقت در نسخهٔ خود سفید می‌گذاشتند تا آن رابعدها هنگام فرصت یا خودشان پرکنند - یا یک خوانندهٔ پرحوصله. بعلاوه خوانندهٔ پرحوصله ممکن بود بر نسخهٔ تمام یک کتاب «ذیل» یا «تتمه» هم بیفزاید - بدون آنکه اشاره‌یی به‌این کار خویش بکند. و این کاریست که درمورد تاریخ سیستان ظاهراً مکرر انجام شده است. عزالدین ابن‌الاثیر (۶۳۰-۵۵۵ هق) که در کتاب الکامل خویش در آنچه مربوط به‌حوادث مذکور در تاریخ طبری است غالباً بیشتر از اقوال طبری نقل می‌کند، در ذیل حوادث سال ۳۰۲ هجری خاطرنشان می‌کند که تاریخ طبری تا پایان حوادث این سال تمام می‌شود اما بعضی نسخ تا پایان سال ۳۰۳ هم حوادث را آورده‌اند. ابن‌اثیر که لابد با نسخه‌های قدیم و موثق طبری سروکار داشته است می‌گوید حوادث سال ۳۰۳ در آخر این نسخه‌ها الحاقی است و از گفتهٔ او پیداست که می‌بایست یک خوانندهٔ پرحوصله آن را به اصل متن طبری خویش افزوده باشد. در هر صورت اختلافات نسخه‌ها که ناچار اسباب گونه‌گون بسیار دارد از قدیم چنان مشکلی برای مورخ پیش می‌آورد که برحسب روایت حمزهٔ اصفهانی [۱۵] حتی عیسی بن موسی الکسروی که می‌خواست از مقابلهٔ نسخه‌های خداینامه نسخهٔ تازه‌یی تنظیم کند از نسخه‌های متعدد آن کتاب حتی دو نسخه را که ازهرجهت باهم موافق باشند نیافت. اختلافات نسخه‌ها خود اگر به این اندازه هم نبود کار محقق را در مقابله دشوار می‌کرد و در بیان همین دشواری است که جاحظ می‌گوید نوشتن ده ورق مطلب خوب و درست آسانتر از تصحیح و اصلاح یک کتاب است. با اینهمه مورخ چون گواهیها و روایاتی راکه مصالح و مواد کار اوست باید از همین متون مغشوش بیرون کشد چاره‌یی ندارد جز آنکه هرجا متن مورد حاجتش منقح و مصحح نیست نخست به‌نقد و تصحیح آن بپردازد. درواقع مصالح و موادی که در اسناد و مدارک مورخ هست وقتی می‌تواند «گذشته» را بازسازی کند که نقد متن و نقد انتساب، آن راساخته و پرداخته کرده باشند.

نقد متن و نقد انتساب درحقیقت جوابی است به‌این‌سؤال که آنچه به‌یک شاهد یا راوی منسوب است گفتهٔ او هست‌یا نه واگرهست تا چه حد عین گفتهٔ اوست؟ ازاین گذشته مورخ که می‌خواهد عین گفتهٔ یک شاهد یا راوی رابعنوان سند تلقی کند می‌بایست به این سؤال دیگر خویش نیز جواب دهد که شاهد و راوی تا چه اندازه بدانچه گفته‌اند باور داشته‌اند و آیا آنچه آنها باورداشته‌اند برای وی نیز بهمان اندازه باور کردنی است؟ مجموعهٔ این بررسی که مورخ در استفاده از مدارك خویش با آنها روبروست، نقد تاریخی است ـ نقد برونی و درونی یا نقد سطحی ونقد عالی. بدینگونه مورخ وقتی اقوال و شهادتهای مورد حاجت را بدست آورد می‌بایست درباب ارزش این شهادت و احوال شهود بررسی کند. حال و وضع گواه، ارتباط او با موضوع گواهی، فاصلهٔ زمانی و مکانی که احیاناً بین او و موضوع شهادتش‌هست، ولحن و شیوه‌یی که وی در بیان گواهی خویش دارد می‌بایست در این مرحله از نقد منابع، مورد توجه مورخ واقع شود. بعلاوه مثل یک بازپرس دقیق مورخ می‌بایست به‌این نکته نیز توجه‌کند که در محل واقعه ازآنچه روی داده است چه نشانی باقی است؟ اینجاست که باستانشناسی وتمام‌رشته‌هایی که به‌بررسی آثار گذشته می‌پردازند «برگه»های الهامبخش ممکن است به‌مورخ عرضه دارند.

در بین اینگونه برگه‌ها در آنچه به «ادوار تاریخی» مربوط است مخصوصاً می‌توان از سکه‌ها یاد کرد ـ وکتیبه‌ها. در واقع سکه از قدیم برای صاحبان خویش بمنزلهٔ یک نوع گنج تلقی می‌شده است‌وازبس «هارپاگون»[1] ها و«ولپن»[2] های‌قدیم در حفظ و مراقبت آن اهتمام‌داشته‌اند هنوز گه گاه در حفاریهای عمدی یا اتفاقی، مقادیر قابل ملاحظه‌یی‌از انواع سکه‌ها بدست می‌آید. البته درباب فوایدی که از بررسی سکه‌ها در شناخت‌گذشته‌حاصل می‌شودمبالغه نباید کرد اما به‌عنوان برگه‌یی ازگذشته نباید آن‌را کم اهمیت شمرد. نه‌فقط پیدایش آن ـ تقریباً از هشت قرن قبل از میلاد ـ در بین اقوام مختلف شرق وغرب تحول معیشت آنها را از مرحلهٔ مبادلات جنسی به‌مرحلهٔ مبادلات نقدی و از طرز زندگی شبانی به‌زندگی‌کشاورزی نشان می‌دهد بلکه از آن، مخصوصاً از جنس ومیزان و تعداد آن، می‌توان تصور روشنی

1. Harpagon 2. Volpone

از ثروت و مکنت شهرها و کشورهای قدیم بدست آورد. مطالعهٔ جاهایی که مسکوکات یک کشور یا یک سلسله از پادشاهان در آن نواحی کشف شده‌است می‌تواند تصوری از حدود قبول و رواج آنها بدست دهد و حتی گاه شاید از آنها بتوان به حدود بسط قلمرو یا نفوذ اقتصادی شهر یا کشوری پی برد. با اینهمه در بسیاری موارد کشف ذخایر سکهٔ یک کشور در کشور دیگر فقط حاکی از وجود رابطهٔ بازرگانی بین آنهاست. چنانکه کشف مکرر ذخایر سکه‌های قدیم رومی در هند حاکی از بسط قدرت رم در آن نواحی نیست اما قول پلینی نویسنده و مورخ را تأیید می‌کند که توانگران رم برای خرید کالای تجملی هند مبالغ هنگفت صرف می‌کرده‌اند چنانکه پیدا شدن مقادیر زیادی سکه‌های اسلامی در اطراف ولگا و سرزمین اسکاندیناوی نشان می‌دهد که از قلمرو عباسیان و سامانیان مبالغ هنگفت صرف خرید خز و پوست این نواحی می‌شده است. بعلاوه از مطالعهٔ مسکوکات می‌توان جدولهای انساب و سلسلهٔ ترتیب امراء پادشاهان صاحب سکه را ـ که مخصوصاً در تاریخ اسلام ـ از بعضی از آنها هیچگونه ذکری در تاریخها نیست تنظیم کرد. چنانکه استانلی لین‌پول [1] و زمباور [2] در تنظیم جدولهای مربوط به انساب و طبقات سلاطین و امراء اسلام از مسکوکات استفاده بسیار کرده‌اند. اهمیت کتیبه به‌عنوان برگه‌یی از گذشته حتی از اهمیت سکه نیز بیشترست. کتیبه در حقیقت شامل تمام انواع کتابتهایی است که برروی مواد سختتر و پردوامتر از پاپیروس و کاغذ ـ مثل سنگ، آجر، فلز، و چوب ـ نقش یا نقرشده است و مثل سکه غالباً درباب گذشته اطلاعاتی نظیر محتویات اسناد رسمی را در بر دارد. در واقع کتیبه‌ها در بعضی موارد بمنزلهٔ اعلانهای رسمی دولتی است که برای اشاعه یا ابقاء حکمی یا ضبط سابقه‌یی آنها را برروی سنگ و آجر و چوب و آهن دوام و بقا می‌بخشیده‌اند و در معرض انظار یا افکار عامه می‌نهاده‌اند. در بین کتیبه‌های قدیم که در یونان و رم بدست آمده است آنچه تعلق به‌معابد دارد غالباً اطلاعات سودمندی در باب نام کاهنان و مراسم نیایش و هدایا و اوقاف و نذور رایج در بین آن اقوام بدست می‌دهد. چنانکه آنچه نیز به‌زندگی عمومی تعلق دارد، درباب قوانین جاری، فرمانهای سلاطین، حکمیتها، و قراردادهای آنها، معلومات جالب عرضه می‌کند. قسمت عمدهٔ

1. Stanly Lane-Pool 2. Zambaur

تاریخ بابل و مصر قدیم بوسیلهٔ الواح و کتیبه‌هایی که در قرن نوزدهم کشف و قرائت شد روشن گشت چنانکه تاریخ هخامنشیها هم تا حد زیادی مدیون کشف و قرائت کتیبه های فرس باستان است ـ و پیداشدن رمز خط میخی. کشف کتیبه‌ها و الواح قدیم آشور و بابل چنان هیجانی در مورخان نیمهٔ دوم قرن نوزدهم اروپا بجای گذاشت که تعدادی از تاریخنویسان دانشگاه برلین، مخصوصاً پیروان وینکلر[۱] یکچند تمام فرهنگ قدیم یهود و نصاری را مأخوذ از بابل شمردند. البته استفاده از الواح و کتیبه‌ها در تاریخ از خیلی قدیم مورد توجه مورخان بود چنانکه نه‌فقط در عهد رنسانس جمع آوری و بررسی الواح و کتیبه‌ها ی یونانی توجه بعضی هومانیست‌ها را جلب می‌کرد بلکه در آثار پولیبیوس و توسیدیدس هم مواردی هست حاکی از توجه به‌این گونه اسناد. با آنکه بموجب بعضی اخبار امیانوس‌مارسلینوس مورخ رم خطوط قدیم مصری را می‌خوانده است و حتی ابن‌الندیم در الفهرست ذوالنون عارف مشهور را آشنا به‌رموز این خطوط می‌پنداشته است؛ کشف رموزاین‌خط بوسیلهٔ شامپولیون[۲] فرانسوی شد ـ دراوایل قرن نوزدهم. خطوط میخی فرس‌باستان وسومر نیز در قرن نوزدهم کشف شد ـ بوسیلهٔ گروتفند[۳] آلمانی ورالینسون[۴] انگلیسی. محتویات این کتیبه‌ها چنان در شناخت گذشتهٔ شرق نزدیک تأثیرکرد که اقوال تاریخنویسان یونان و روایات مندرج در تورات درین ابواب اهمیت خود را تقریباً از دست داد و از دنیای قدیم تاریخ جدیدی بوجود آمد. در آنچه به‌تاریخ اسلام مربوط است درست است که الواح و کتیبه‌های موجود این مایه اهمیت را ـ که در مورد آنچه از یونان و مصر و بابل بدست آمده است گفتم ـ ندارد و مخصوصاً آنگونه اسناد که براحوال تأسیسات اجتماعی و اوضاع اداری، روشنی تواند افکند درین‌میان بسیار نادر یامحدود به‌ادوارخاصی است[۱۶] لیکن باز، برخی ازاین کتیبه‌ها ـ که تعداد آنها نیز فوق‌العاده زیادست ـ از بعضی جهات برای مورخ اهمیت کم‌نظیر دارد. چنانکه مخصوصاً درتصحیح سنوات وقایع، تشخیص اسامی، و انساب امرا و سلاطین، و در تعیین تاریخ بعضی بناها می‌توان از آنها استفادهٔ بسیارکرد. در حقیقت برگه‌های دیگری که نیز ممکن است ازگذشته در «محل واقعه» بدست آید همین بناهاست که هم مثل تمام ذخائرگذشته ـ مهر ونشان و

1. H. Winckler 2. Champollion 3. Grotefend 4. Rawlinson, G.

ظرف و فرش و لباس و زینت ـ تعلق به‌قلمرو باستانشناسی بمعنی عام دارد ـ و هم به‌تاریخ هنر. اما گذشته از اسناد رسمی، روایات وقایع نگاران، و برگه‌های مربوط به‌محل واقعه که تمام آنها غالباً اطلاعات مستقیم ولیکن با ارزشهای متفاوت، در اختیار مورخ می‌گذارد پژوهشگر کنجکاو می‌تواند اطلاعات غیرمستقیم هم از بعضی مآخذ دیگر بدست آورد که مخصوصاً آنجا که اسناد مستقیم در دست نباشد در «بازسازی» گذشته فایدهٔ بسیار از آنها عاید مورخ تواند شد. در مورد تاریخ ایران، خاصه دوران اسلامی آن، چنانکه جای دیگر نیز بتفصیل بیان کرده‌ام[۱۷] از دیوانها و متون ادب، حکایات و قصه‌ها، گزارشهای جهانگردان یا مشاجرات مذهبی می‌توان نه‌فقط درباب بعضی حوادث هرعصر بلکه در بارهٔ طرز زندگی و آداب و رسوم و عقاید و افکار رایج در گذشته اطلاعات مفید کسب کرد.

فقط وقتی مورخ تمام اینگونه اسناد مستقیم و غیرمستقیم را در «پروندهٔ» خویش جمع کرد، ارزش و اهمیت یک یک آنها را بررسی کرد، وجای وقایع و واقعیات مذکور در آنها را از لحاظ زمانی ومکانی در توالی «گذشته»، مورد نظر خویش بازشناخت، می‌تواند آنها را بمنزلهٔ مواد ومصالح تاریخ بکار برد و بکمک آنها به‌تجدید بنای گذشته بپردازد. در واقع تمام آنچه از مجموعهٔ اسناد و مدارک مورخ بر می‌آید واقعیات گذشته است: اینکه فلان واقعه در فلان تاریخ روی داده است و در فلان محل. ده‌ها و صدها ازینگونه «واقعیات» را مورخ می‌تواند از «پروندهٔ» اسناد بیرون بکشد اما تا وقتی بین آنها رابطهٔ توالی، رابطهٔ علت و معلولی، رابطهٔ ضرورت پیدا نکند این واقعیات تبدیل به‌شناخت علمی نمی‌تواند شد. واقعیات تاریخ فقط مواد ومصالح است وفقط قدرت تخیل و ذوق ابداع یک معمار با تجربه است که مورخ را قادر می‌کند «گذشته» ـ یا درحقیقت تصویری ازگذشته ـ را بوسیلهٔ آنها تجدید بنا کند. اینجاست که کار مورخ آفرینندگی واقعی می‌شود. اما این بازسازی فقط وقتی ممکن است که مورخ بتواند برای بنای «مینیاتوری» که می‌خواهد از یک گذشته بسازد از مصالح و مواد «جمع آمده»، آنچه را برای کار او مناسب است بردارد و باقی مواد را کنار بگذارد. تاریخ را مینیاتور خواندم و این از آن روست که می‌پندارم گذشته‌یی را که تمام یک دنیای طی شده است یک انسان حقیر محدود نمی‌تواند بازسازی کند. آنچه او می‌تواند انجام داد بنای نمونه‌یی

است که در اندیشهٔ او می‌تواند نشانه‌یی باشد از گذشته ـ یا حتی از یک جزء گذشته. تفاوتی که در کار دو مورخ هست ناشی است از طرز استفاده‌یی که از مواد خویش ـ واقعیات تاریخ ـ کرده‌اند. این واقعیات تاریخ برای تمام مورخان یکسان است. کمبوجیه مصر را فتح کرد، قیصر در سنای رم بقتل رسید، ناپلئون در روسیه شکست سخت خورد... تمام این امور برای مورخ واقعیات تاریخی است نه فقط بخاطر آنکه ارتباط به‌اشخاصی دارد که در جریان حوادث جهان تأثیر داشته‌اند بلکه مخصوصاً به‌آن سبب که خود این حوادث، اگر بهمین گونه که اتفاق افتاده‌اند روی نمی‌دادند، گذشتهٔ جهان ممکن بود بکلی طور دیگر جریان بیابد. با اینهمه، تاریخنویسان مختلف ممکن است هریک ازین واقعیات را طوری تفسیر و توجیه کنند که با تفسیر و توجیه دیگر تفاوت داشته باشد. کمبوجیه مصر را چرا وچگونه فتح کرد؟ ممکن است یک مورخ نشان دهد که این امر حاصل ضعف و پریشانی مصر بود که حتی بعد از آن هم دیگر با وجود شورشهای مکرر به‌تجدید استقلال قطعی ومستمر نایل نیامد. احتمال هم هست که مورخ دیگر کفایت کمبوجیه یا تصادف و اتفاق را مایهٔ توفیق پادشاه هخامنشی در تسخیر مصر بیابد. در باب قتل قیصر هم شاید تفسیر مورخان بهمین اندازه مختلف باشد. یک مورخ شاید بگوید قیصر اگر زنده می‌ماند در رم همان نوع حکومت را بوجود می‌آورد که بعد از او اکتاویوس بوجود آورد ـ حکومت مطلقه با ظاهر دموکراسی. مورخ دیگر ممکن است به‌این نکته برسد که در آنصورت رم سرنوشت یک کشور شرقی را می‌یافت ـ استبداد خشن که در آن، عظمت قیصر جایی برای عظمت رم باقی نمی‌گذاشت. در بارهٔ شکست ناپلئون در روسیه، هم فرق است بین قضاوت آدولف تیر[1] (۱۷۹۸-۱۸۷۷) که اورا «مورخ پیروزیها» خوانده‌اند با داوری پیر لانفره[2] (۱۸۲۸-۱۸۷۷) که همه‌جا از ناپلئون تصویر یک جبار تجاوزگر می‌سازد. در توجیه واقعیات هر مورخ بر حسب بینش و طرز فکر خویش چیز تازه‌یی از گذشته می‌سازد و در عین آنکه همهٔ تاریخنویسان از واقعیات یکسان آغاز می‌کنند، بندرت ممکن است به‌نتایج یکسان برسند. هر مینیاتوری که یک مورخ از گذشته می‌سازد با آنچه دیگری ساخته است تفاوت دارد اما ممکن است هیچ‌یک از آنها با گذشته تفاوت زیاد نداشته باشد.

1. Adolphe Thiers 2. Pierre Lanfrey

جز در محدودیت و تناهی یا روشنی و تیرگی. با اینهمه، فقط وقتی دو مینیاتور که دو مورخ از یک گذشته نقش کرده‌اند هر دو ممکن است با وجود تفاوتهایی که دارند یادآور «گذشته» و حتی تصویر آن باشند که هر دو با یک نوع «پرسپکتیو»، با یک نوع هندسه، و با یک نوع اندازه‌سازی درست شده باشند. ازینجاست که وحدت تکنیک و بررسی قواعد و اصول فنی اهمیت پیدا می‌کند و بی‌آن نمی‌توان توفیق مورخ را در بازسازی گذشته تقدیر کرد.

در تاریخ چون تکیه همه بر اسناد و شهادتهاست، مورخ ناچار می‌بایست به‌انواع مدارک که در «پرونده» دارد ـ اسناد کتبی، برگه‌ها و مآخذ اطلاعات غیر مستقیم ـ استناد کند و استشهاد. این کار البته در صورتی حاصل درست می‌دهد که غیر از نقد اسناد و مدارک، مورخ در اصل شهادتهایی هم که از آنها بر می‌آید با نظر منتقد نگاه‌کند. آنها را جرح و تعدیل کند، آن‌را که قابل اعتمادست از آنچه نامعقول یا ردکردنی است جدا کند. شهادتهایی را که از لحاظ تاریخ و محل ممکن هست از آنچه قبولش از جهت زمان و مکان اشکال دارد تفکیک نماید، آنچه را خبر واحدست از آنچه به‌تواتر و شیاع پیوسته است باز شناسد؛ آنجاکه شهادت ممکن است انعکاس مصلحت‌جویی یا تمایلات شخصی گواهان باشد خود را از اتکاء بر صرف شهادتها نگاه دارد؛ وآنجاکه شهادات اسناد با قراین خارج بیش‌وکم تعارض دارد به‌آن جانب که قبولش نفی اصول معقول را ایجاب می‌کند تسلیم نشود. اینهمه از وی طلب می‌کند که در هر توجیه، در هر استنباط، و در هر قضاوت اسناد را ارائه کند، بسنجد، و ارزیابی کند. ازینجاست که ذکر مآخذ ضرورت پیدا می‌کند و بی‌آن کار مورخ نه‌کامل است نه درخور اعتماد.

مورخ پژوهشگر در عصر ما عادت دارد که در نقل اقوال دیگران مأخذ خود را با نام و نشان‌کافی ذکر کند. اگر مأخذ یک برگهٔ باستانشناسی است محل آن و جایی را که در باب آن برگه می‌توان اطلاعات دقیقتر یافت یا وی اطلاعات خویش را از آنجا بدست آورده است با وصف جزئیات بیان می‌کند و اگر کتابی یا رساله‌یی است شمارهٔ صفحه و مجلد و سال و محل چاپ را با دقت تمام در ضبط می‌آورد. بعلاوه گه گاه پاره‌یی اطلاعات دیگر را که در فهم متن تاریخ ضرورت ندارد اما شاید در نقد مآخذ یا در حل بعضی اشکالات مربوط به‌آنها کمک می‌کند، در زیر-

نویسها، پیوستها، و تعلیقات یادداشت می‌کند. این اطلاعات باضافهٔ نسخه‌بدلهایی که احیاناً درباب ضبط و قرائت اسناد ممکن‌است مورد استفادهٔ وی قرارگیرد روی‌هم‌رفته «نقدافزار»[1] وی را تشکیل می‌دهد و هدف آن رفع هرگونه ابهام و ایرادست که ممکن است در مورد اقوال وداوریهای مورخ پیش آید. تا آنجا که‌این «نقدافزار» جوابگوی چنین ضرورتی باشد، محل حاجت است اما افراط نابجایی که برخی ازمحققان ما درین باب‌کرده‌اند وحواشی وتعلیقات کتابها را از اطلاعات پراکنده‌یی که فهم وشناخت اصل یا مآخذ متن بر آنها مبتنی نیست گرانبار می‌کنند، ناشی از خودنمایی جاهلانه است و ناآشنایی به‌نقد درست. ارجاع به مأخذ با ذکر چاپ و صفحهٔ کتاب در حقیقت مبنی برین فرض است که نسخه‌هایی مشابه آنچه مآخذ مورخ بوده است در دسترس هر جویندهٔ دیگر نیز هست. پیداست‌که وقتی صنعت چاپ هنوز بوجود نیامده بود و نسخه‌های یکسان از مأخذ واحد وجود نداشت این طرز ارجاع نه‌ممکن بود، نه به‌خاطر پژوهنده می‌رسید. ازین‌رو راه‌کار منحصر بود به‌نقل عین عبارت مأخذ ـ یا مآخذ ـ بی‌کم وکاست یا باختصار. این نکته مخصوصاً دربین مسلمین منتهی شد به‌تألیف کتابهایی که قسمت عمدهٔ محتویاتشان کتابهای دیگران بود. افراط در همین شیوه بود که کار بعضی از تاریخنویسان عصر ما را تبدیل کرده است به‌نوعی تاریخنویسی‌با چسب وقیچی. نقل عبارات طولانی یا حتی صفحات متوالی از کتابهای دیگر ـ حتی کتابهای چاپی ـ هنوزدر بین تاریخ‌نویسان و محققان ما متداول است ـ و گویا یگانه شیوهٔ کار. مورخان قدیم و سایر مؤلفان گذشته در نقل عبارت دیگران غالباً ـ اما نه همیشه ـ دقت خاصی هم نشان می‌دادند. بسیاری ازآنها بعد از نقل عبارت یک مأخذ کلمهٔ «انتهی» یا چیزی شبیه بدان را ـ در پایان عبارت می‌آوردند تا نشان دهند آنچه از یک مأخذ نقل کرده‌اند تمام شد و دنبالهٔ عبارت کلام خود آنهاست. ذکر مآخذ هر قول نزد مسلمین چنان سنت بود که سیوطی درالمزهر [۱۸] دعوی‌داشت که در آثار وی هیچ موضعی نیست که مأخذ آن معلوم نباشد. در ارزیابی علمی بعضی آثارگه‌گاه آنها را به اصل مآخذشان برمی‌گرداندند و از روی همان مآخذ میزان ارزش واعتبار آن آثار را بیان می‌کردند. چنانکه در قضاوت راجع به کتاب الملل والنحل شهرستانی

1. Apparatus Criticus

که چیزی از نوع تاریخ ادیان و تاریخ فلسفه بود، امام فخر رازی در مناظرات خویش بر همین اساس اظهار نظر می‌کند. بموجب قول وی آن کتاب مورد اعتماد نیست چرا که مؤلف در آن، مذاهب اسلامی را از کتاب الفرق بین‌الفرق بغدادی نقل کرده است که نسبت به‌مخالفان تعصب بسیار داشته است؛ در باب فلاسفه هم که مأخذ عمده کتاب صوان‌الحکمه است وی چیز زیادی از آن نقل نکرده است [۱۹]. درباب ارزش علمی این نقد امام فخر وآنچه وی در دنبال آن می‌گوید اینجا چیزی نمی‌گویم اما نکته‌یی که در این مورد توجه کردنی است این است که ارزش و اعتبار یک اثر را از روی اعتبار و ارزش مآخذ آن تقدیر می‌کرده‌اند. این توجه به مآخذ گه‌گاه نیز برای اجتناب ازپذیرفتن مسؤولیت اقوال دیگران بود. عبارت «العهدة علی‌الراوی» برای مورخ بمثابه، رد مسؤولیت روایات بود به مأخذ آنها. این گفته مخصوصاً در مواردی بیشتر بیان می‌شد که مورخ با قول راوی توافقی نداشت. مقریزی [۲۰] آشکارا خاطرنشان می‌کرد که ذکر مآخذ وی را از مسؤولیت درباب صحت ودقت آنچه نقل شده است واز شرکت درخطایی که ممکن است درآن مآخذ باشد معاف می‌دارد. با آنکه دربسیاری موارد مورخ بیشترجهت تأیید دعوی واستنباط خویش به مآخذ استناد می‌کرد، تسلیم به‌آنچه درمآخذ بود، باقریحهٔ نقادی مغایرت داشت ومحقق درهنگام ضرورت ازجرح و نقد مآخذ ابائی نداشت واز مورخان قدیم اسلامی ابن اثیر، ابن‌خلکان، و ابن خلدون دراین باب گه‌گاه قریحهٔ انتقادی عالی نشان داده‌اند. درهرحال بازسازی گذشته بی آنکه ارزش‌هریک ازاجزاء مواد ومصالح آن معلوم باشد، و مسؤولیت‌واقعی‌و اعتبارنسبی هر جزیی از مصالح به‌مآخذی که مورخ آن اجزاء را به‌وی‌مدیون‌است‌منسوب شود، بی‌اعتبار خواهد بود و بی‌دوام.

با اینهمه، کار عمدهٔ مورخ هنوزباقی است- بهم پیوستن این اجزاء. این همان کارست‌که توجیه و تفسیر واقعیات می‌خوانند وبی آن تاریخ فقط عبارت خواهد بود از واقعیات پراکنده. اینجاست‌که مورخ‌بایدنخست‌خود را برای ادراک درست گذشته آماده کند. گفته‌اند باید گذشته را دوست بدارد اما این دوستی درواقع تسلیم شدن به‌جاذبهٔ خاطرات است که سالخوردگان را همیشه از فهم مقتضیات زمان خویش دور می‌کند. بعلاوه، نه آیا دوست داشتن چیزی، انسان را از دیدن عیوب آن کور

می‌کند؟ دوست داشتن گذشته برای فهم آن بی‌شک هیچ ضرورت ندارد، آنچه ضرورت دارد بگمان من رهایی از حال است ـ از زمان حاضر. مورخ که می‌خواهد یک قسمت از «گذشته» را ادراک درست کند و آن را درست در «مختصات» زمانی و مکانی خویش جای بدهد باید فاصله‌یی را که بین او و گذشته هست درنوردد. درحقیقت تا گرد و غباری که از ویرانی دنیای گذشته در فضای تاریخ برخاسته است فرونشیند نمی‌توان ابعاد واقعی گذشته راکه در ورای این غبارهاست بدرستی تشخیص داد. آمادگی مورخ دانستن بیشترینهٔ حوادث و واقعیات «گذشته» نیست ندانستن آنچه امروز وی را از «همجوشی» با گذشته باز می‌دارد نیز شرط آمادگی است. امروز وقتی مورخ از ترکمانان آسیای صغیر ـ سلاجقهٔ روم ـ و غلبهٔ آنها بر بیزانس در قرن پانزدهم سخن می‌گوید باید تمام آنچه را پان‌تورانیسم[1] در قرن نوزدهم به‌وی هدیه کرده است و بر تصورات رؤیا انگیز لئون‌کاهون[2] ونژادپرستان عصروی متکی است از خاطر دور کند تا معنی درست آن گیرودار کهن را بتواند دریافت؛ چنانکه وقتی از غلبهٔ بالنسبه طولانی ایران عهد انوشروان برسرزمین یمن صحبت می‌کند ـ با اینکه یمن همان عربستان خوشبخت یونانیهاست که شاید هنوز برای احلام جهانخواران جاذبهٔ بی‌مانند دارد ـ مورخ امروز نباید اجازه دهد که بطور خودآگاه، رؤیای سیاسی انوشروان را براساس تجارب استعمار امروز که مطامع کمپانی هند شرقی واغراض وال‌استریت‌نیویورک معنی‌اقتصادی خاصی به‌آن داده است تعبیر و تفسیر کند. درست است که بطور ناخودآگاه تاریخ چنانکه بندتوکروچه می‌گوید همیشه نوعی تاریخ معاصرست اما درعین‌حال گذشته نیز ـ لااقل در وجود مورخ ـ بطور ناخودآگاه زنده است. با اینهمه آنچه در روش تاریخنویسی برای مورخ اهمیت دارد کاو خودآگاه اوست که نیل به‌جنبهٔ عینی درتاریخ فقط درحدود خودآگاهی وی ممکن خواهد بود. درواقع مورخ‌برای رؤیت گذشته اگر ناچارست عینک «زمانهٔ خویش» را بر چشم داشته باشد می‌بایست تا آنجا که می‌تواند آن را بی‌رنگ انتخاب کند ـ و بی‌غبار. این‌نکته راچندی پیش درمصاحبه‌یی که من‌بانویسندهٔ یک هفته‌نامهٔ تهران[۲۱] داشتم به‌مناسبت گفت و شنودی که درباب حافظ در میان بود با تفصیل بیشتر بحث کردم. آنجا که سروکار مورخ با تفسیر آنگونه «حوادث» است که بیشتر از نوع

1. Pan-Turanism 2. Leon Cahun

«واقعیات نفسانی» است این تصفیه از زمان حاضر بیشک ضرورت بیشتر دارد. بحث درباب حافظ و اندیشهٔ او ازینگونه است و توجیه و تفسیر فکر او ـ بعنوان یک حادثهٔ تاریخی ـ این تصفیه از زمان حال را مطالبه می‌کند. درواقع در دوره‌یی که حافظ زندگی می‌کرد، چنانکه درآن مصاحبه خاطرنشان‌کردم، نه فن چاپ اختراع شده بود که تا موج روشنی و دانش را از بزرگترین مراکز تمدن تا دورافتاده‌ترین روستاهای خالی از فرهنگ منتشر کند، نه انقلاب کبیر فرانسه رخ داده بود تا حیثیت و مقام انسانی را بر تخت بنشاند و فکر برابری و آزادی را برای کسانی که بقول رهبران انقلاب فرانسه در مفهوم وطن و ملیت اشتراك داشته‌اند مقدسترین و محبوبترین تصورات اجتماعی بکند. داروین (۸۲ ـ ۱۸۰۸) پیدا نشده بود تا انسان را ازمسند قدس خلافت الهی که داشت تا حدی پایین بکشد. کارل‌مارکس[1] (۱۸۱۸ ـ ۸۳) سخن نگفته بود که تمام تاریخ عالم را درکشمکش بین طبقات و در زمینهٔ تولید و کار خلاصه کند و زیگموند فروید (۱۹۳۹-۱۸۵۶) بوجود نیامده بود تا روح انسان را بشکافد و ورطه‌های تاریک و مخوف دنیای ناخودآگاه راکه پر از عفریتهای تمنیات و شهوات انسانی است بی‌نقاب کند. دراینصورت مورخ و پژوهشگری که می‌خواهد حافظ و دنیای او را چنانکه واقعاً بوده است بشناسد و چنانکه واقعاً بوده است تفسیر و توجیه کند باید قسمتی از دانسته‌های خود را چنانکه واقعاً هست کنار بگذارد ـ و گذشته را با همان مختصات واقعی‌خود کشف وبیان کند. وسواس محقق در پرهیز از آلایش به‌تبلیغات آوازه‌گران این تصفیهٔ ذهن را گه‌گاه به‌حد افراط می‌کشاند. مورخی را می‌شناختم که تحقیقات وی با تاریخ معاصر و عصر جدید مربوط نبود با اینهمه از مطالعهٔ جراید، شنیدن رادیو، ودیدن تلویزیون بشدت اجتناب می‌کرد. وقتی ازوی سبب پرسیدم، گفت انس گرفتن با آنچه خلاف واقع است حساسیت مورخ را درمورد واقعیات می‌کاهدو آنکه عادت کرده باشدکه به تبلیغات آوازه‌گران به‌عنوان واقعیات بنگرد طبعش چنان حساس و دقیق نخواهد ماند که اکاذیب راویان گذشته را بمجرد اولین برخورد ردکند ـ ویا لامحاله درقبول‌آنها دچار تردید شود. این مایه وسواس شاید با توسعهٔ تبلیغات گمراه‌کننده در عالم بکلی بیجا نباشد اما نباید سبب شود که مورخ از واقعیات روز هم بیخبر بماند. تاریخنویسی

1. Karl Marx

که با تاریخ معاصر سروکار دارد در عین آنکه ممکن نیست از آنچه در جراید ورادیو نشر می‌شود بیخبر بماند، در کار تصفیه از زمان حاضر نیز نمی‌تواند سهل‌انگاری کند. دربارهٔ گذشته نیز مورخ اگر بخواهد فقط با معیارهای عصر خود قضاوت کند باید بسیاری از آنچه را به‌واقعیت تاریخی گذشته مربوط است کنار بگذارد. نهضت مزدك رایك مورخ امروز ممکن است بتواند با تئوریهای مارکس و فروید توجیه کند اما این توجیه ـ که باطرز فکر عهد مزدك و شاید با طرز فکرمردم بعد از عهد خود وی نیز مغایرت دارد ـ مورخ را وامی‌دارد که از عینیت صرف انحراف جوید و بیش از حد ضرورت تسلیم ذهنیات خویش باشد. اینجاست که تصفیهٔ ذهن برای مورخ مایهٔ اطمینان بیشتری در نیل به‌حقیقت تاریخی است. می‌دانم که این تصفیه از زمان حال بطورکامل برای مورخ ممکن نیست اما کوشش جهت نیل به‌آن، شرطی است برای توفیق در ادراك واقعیات.

این ادراك گذشته که در حقیقت جنبهٔ ذهنی «بازسازی و تفسیر» بشمارست عبارتست از فهم روابط معقول بین واقعیات تاریخی. البته واقعیات تاریخی در حقیقت فقط «حوادث» است که تبدل وتغیر صفت اصلی آنهاست وآنچه نیز بنیاد اجتماعی خوانده می‌شود و مورخ گه‌گاه مثل جامعه‌شناس کار خود را تحقیق در آن می‌شمرد خود چیزی نیست جز «حادثه» یا «حوادثی» که خاصیت تبدل و تغیر درآنها ضعیف شده است و شکل بالنسبه ثابتی پذیرفته‌اند. شاید بتوان گفت این بنیادها در حقیقت حوادث اتفاقی وفردی بوده‌اند که چون جوابگوی حاجتهای عمومی بوده‌اند تعمیم یافته‌اند وشکل بالنسبه ثابت پذیرفته‌اند. با اینهمه اگر مورخ به‌بررسی احوال آنها در گذشته می‌پردازد درواقع نظر به‌جنبهٔ ثابت آنها ندارد، تبدل غیرمرئی آنها را بررسی می‌کند ـ بعنوان حادثه. اما حادثه‌هم هرگز بطورمستقل، بدون ارتباط باحوادث و بنیادها، بوجود نمی‌آید و طبیعی است که در تجدیدبنای گذشته نیز کشف و فهم این روابط ضرورت دارد. درحقیقت حادثهٔ تاریخ چنانکه گفتم هیچوقت بشکل یك امر واحد و مستقل نیست، همیشه منطوی در یك مجموعهٔ کلی است. مورخ به‌هنگام بازسازی گذشته هرقدر بتواند در ضمن بررسی یك حادثه، مجموعهٔ وسیعتری از حوادث را تداعی کند در توجیه آن حادثه موفقتر خواهد بود. شك نیست که یك حادثه آنگونه که در «گذشته» در یك مجموعهٔ کلی حوادث واقع بوده است در اسناد و مدارك

مورخ همواره درون همان مجموعه ضبط نشده است و غالباً فقط قوت «تخیل» و قدرت «تداعی» تاریخنویس است که می‌تواند اجزاء این مجموعهٔ فراموش شده را از درون اسناد پراکنده بیرون کشد و آن مجموعهٔ کلی حوادث را ـ بیش و کم بهمان گونه که واقع بوده است ـ دوباره احیاء کند. البته ارتباط دو حادثه ممکن است از نوع علت و معلول باشد یا از آنگونه که عمل و عکس‌العمل می‌خوانند. حادثه‌هایی هست که وجود و ارتباط آنها را شاید بتوان به‌نقش شخصیت منسوب داشت و حادثه‌های دیگر چنانست که وقوع و ارتباط بین آنها را جز با تصادف و اتفاق نتوان توجیه کرد. مسأله مربوط است به‌محدودیت مورخ در اسناد، و به‌حدود توفیق وی در پیدا کردن روابط علت و معلول بین حوادث. البته هیچ مورخ نمی‌تواند تمام حوادث تاریخ را با رابطهٔ علت و معلول توجیه کند یا رابطهٔ عمل و عکس‌العمل. چنانکه تمام تاریخ را هم نمی‌توان به‌نقش شخصیتها منسوب داشت یا به‌تصادف و اتفاق. مسأله‌یی که مورخ در اینجا با آن روبروست این است که بدون تعصب، بدون تسلیم به‌تمایلات، و بی آنکه بطور خودآگاه از «عینیت» عدول کند، تمام ذخیرهٔ حوصله و قدرت فهم و حافظهٔ خود را بکار اندازد تا در مورد هر حادثه‌یی که تحقیق می‌کند، حداکثر مجموعهٔ حوادث مربوط بدان را احضار و احیاء کند. با اینهمه چون حوادث گذشته همیشه با ریشه‌های اصلی و مستقیم خود در اسناد مورخ و در ذهن او حضور نمی‌یابند در توجیه گذشته مورخ گه‌گاه به‌مطالعهٔ تطبیقی دست می‌زند که یک نوع تجربه است. درواقع وقتی نتیجه یا عکس‌العمل یک حادثه را مورخ در متن اسناد خویش نمی‌تواند دنبال کند نتیجه یا عکس‌العملی را که حادثهٔ مشابه آن در جایی دیگر اما بهر حال در موردی که اوضاع و شروط مشابه حاصل بوده است بوجود آورده است می‌تواند نمونه‌یی تلقی کند از آنچه ممکن بود در متن اسناد وی به‌عنوان نتیجه یا عکس‌العمل حادثهٔ مورد نظر وی منعکس باشد. این نوع مقایسه و تطبیق درصورتیکه با هشیاری و دور از شتابزدگی حاصل شود ممکن است به‌نتایج بیش و کم مطمئن منتهی شود اما در بسیاری موارد بعلت اشکالی که در تشخیص موارد شباهت و اختلاف بین دو طرف مقایسه روی می‌دهد نتایجی که ازین شیوهٔ تطبیقی[1] حاصل می‌شود عاری از دقت است ـ و گمراه‌کننده.

1. Comparative Method

۹ جستجوهای تازه

اکنون می‌توان پرسیدکه تاریخ با شیوه‌های بالنسبه مطمئن و تازه‌یی که در طی دو قرن اخیر در مسألهٔ نقد و تحلیل اسناد بدست آورده است ومخصوصاً با خودآگاهی و دقتی که در اجتناب از داوریهای سطحی، مبتنی بر تعمیمهای عجولانه، وآلوده به اغراض فردی‌یا قومی درین مدت برایش حاصل آمده است در کشف و بازآفرینی گذشته تا چه حد کامیابی‌داشته است؟

از بین قراینی که نشان می‌دهد کامیابی تاریخ در این زمینه‌ها می‌تواند مایهٔ امید تلقی شود می‌خواهم نخست از پیشرفتهایی یاد کنم‌که مخصوصاً در دو قرن اخیردربارهٔ تاریخ ایران انجام شده است. در واقع با آنکه اولین اقدام علمی برای شناخت گذشتهٔ باستانی ایران درحدود ۱۷۷۱ میلادی و با نشرترجمهٔ زند اوستا بوسیلهٔ انکتیل‌دوپرون[1] انجام شد و در ۱۸۰۲ نیز گروتفند در قرائت کتیبه‌های میخی پرسپولیس اندک توفیقی حاصل‌کرده بود در ۱۸۱۵ که سرجان ملکم تاریخ ایران خود را نشرمی‌کرد هنوز قسمت عمدهٔ اطلاعات مربوط به ایران باستانی را ناچار بود از اساطیر و حماسه‌های ملی نقل‌کند و فقط‌بعضی ازین روایات را با اخبار هرودوت و گزنفون قابل انطباق بیابد. چنانکه در خود ایران هم، مورخان در آن روزگاران، همچنان غالباً به‌همان روایات ملی اکتفا می‌کردند. معهذاکشف رموز خط میخی کتیبهٔ بیستون بوسیلهٔ رالینسون (۵۱-۱۸۴۶)، اکتشافات باستانشناسی در بین‌النهرین و شوش، و همچنین نشر و ترجمهٔ متون تاریخهای یونانی ولاتینی در اروپا، تدریجاً افقهای تازه‌یی‌در تاریخ‌باستانی ایران‌گشود واطلاعاتی که باستانشناسان در باب تمدن آشور و عیلام بدست آوردند همراه با تحقیقاتی که‌در باب آیین زرتشت و زبانهای اوستایی و پهلوی انجام یافت این افقها را هر روزوسعت بیشتر داد،

1. Anquetil Du Perron

حتی حفریات مهم درآسیای مرکزی، شمال بین‌النهرین، مصر و آسیای صغیر حاصل این مطالعات را فوق‌العاده برافزود. چنانکه در اوایل قرن حاضر، قسمت عمدهٔ کتیبه‌های میخی هخامنشیها بوسیلهٔ وایسباخ[1] (۱۹۱۱) طبع وترجمه شد، اوستا بوسیلهٔ دارمستتر[2] (۹۴ - ۱۸۹۲) وگاثه‌هاکه قدیمترین بخش این مجموعهٔ کتاب مقدس زرتشتیهاست بوسیلهٔ بارتولومه[3]، آندره‌آس[4]، و واکرناگل[5] (۱۳-۱۹۰۹) بررسی شد. روایات یونانی و لاتینی در باب ادیان ایرانی بوسیلهٔ کلمن[6] (۱۹۲۰) و دیگران مطالعه شد، ادبیات پهلوی بوسیلهٔ وست[7] و تعدادی دیگر از محققان با دقت نقد و ترجمه شد و تاریخ باستانی ایران‌در پرتو این تحقیقات از قلمرو ظلمت افسانه‌ها بیرون آمد. از جمله تاریخ ایران باستانی بوسیله فریدریش یوستی[8] در ۱۸۷۸، مطالعات در تاریخ ایران بوسیلهٔ تئودور نولدکه، تاریخ ایران و ممالک همجوار بوسیلهٔ فون گوتشمید[9] در ۱۸۸۷، تاریخ مادها و پارسها تا استیلای مقدونیه بوسیلهٔ پراشک[10] در ۱۹۰۹ - ۱۹۰۶؛ جزئیات دقیقی از تاریخ ایران باستانی کشف کرد، چنانکه مطالعات‌مهم نولدکه درضمن تاریخ ایرانیان و اعراب که ترجمهٔ آلمانی بخش‌ساسانیان تاریخ‌طبری با حواشی‌و تعلیقات‌بسیار سودمند بودتاریخ‌این‌دوره از گذشتهٔ باستانی ایران را تا حد زیادی از ظلمت و ابهام افسانه‌ها بیرون آورد[۱].

البته جزئیات این تاریخ طولانی در فاصلهٔ ربع قرنی که بین تاریخ ایران قدیم اثر کلمان هوار[11] (۱۹۲۵) و ایران از آغاز تا اسلام تألیف رمن گیرشمن[12] (۱۹۵۱) گذشته‌است بوسیلهٔ تحقیقات کسانی چون‌اومستد[13]، م. دیاکونوف[14]؛ دبوواز[15]، کریستن‌سن، و دیگران مکرر نوسازی شده است و هنوز در جزئیات- مخصوصاً در آنچه مربوط به‌متون اوستا و پهلوی یا السنه وعقایدست - تحقیقات تازه ادامه دارد و هر روز تا سند تازه‌یی کشف می‌شود یا تجدید نظری در تفسیر بعضی روایات یا اسناد عرضه‌می‌گردد افقهای‌تازه‌یی‌پیش نظر مورخ‌جلوه می کند. اما آنچه غالباً با هیجان بیشتر همراهست کاوشهای باستانشناسی است که مخصوصاً ازدورهٔ هیئت دمورگان[16] ودیولافواهنوز همچنان درهر چندگاه اسرار

1. Weissbach, F. H. 2. Darmesteter, J. 3. Bartholomae
4. Andreas, F. C. 5. Wackernagel 6. Clemen, C. 7. West, E.W.
8. Friedrich Justi 9. Von Gutschmid 10. Praschek
11. Clement Huart 12. Ghirshman. R. 13. Olmstead, A.T.E.
14. Dyakonov, M. 15. Debevoise, N. 16. De Morgan

تازه‌یی از تاریخ باستانی ایران برملا می‌کند و گه‌گاه به تاریخ هنر و تمدن آن‌معنی تازه‌یی می‌بخشد. درواقع برای مورخ‌امروز، تاریخ ایران نه ازعهد کورش و حتی دیااکو آغاز می‌شود و نه‌حتی از عهد ورود آریاها به‌فلات و یا دوران جدایی ایرانیها از هندیها. گذشته از تاریخ خود آریاهای ایرانی، تاریخ اقوام و نژادهایی هم که قبل از مهاجرت آریاها درین سرزمین فلات‌گونه می‌زیسته‌اند امروز از پرتوکلنگ معجزه‌گر باستانشناسان مکشوف است. چنانکه ازبعضی‌کاوشها که در تنگ پابده در بختیاری انجام شد نشانهایی بدست آمده است از انسانهایی‌که ده یا دوازده هزار سالی قبل از میلاد می‌زیسته‌اند، و در آثار مکشوف از تورنگ‌تپه و تپه حصار هم که ظاهراً قدمت آنها از هشت هزار سالی پیش کمتر نیست نشانهایی از شروع تمدن هست ـ ظروف و مجسمه‌ها. آنچه در سیلک و حسنلو نیز بدست آمده است ادامهٔ این تمدنهای بدوی وکهنسال را درزمانهای‌قبل از ورود آریاها نشان می‌دهدچنانکه مطالعات راجع به تاریخ‌عیلام‌درقسمتی ازمغرب وجنوب‌غربی‌ایران‌تمدنی رابی‌نقاب کرده است که قدمت آن را بعضی تا اوایل هزارهٔ پنجم قبل‌از میلاد می‌رسانند. تحقیقات راجع به‌آریاها، وارتباط بین هندوان، ایرانیان، ومیتانی‌های آسیای صغیر مورخ امروز را با سرچشمهٔ فرهنگ و تمدن آریایی، آشنا می‌کند و تاریخ باستانی ایران را قرنها قبل از آنچه در روایات یونانی و آشوری راجع به‌مادها آمده است عقب می‌برد.

آنچه در روشنی این تحقیقات از تاریخ باستانی ایران بدست آمده است و ایران باستان مشیرالدوله باوجود کهنگی هنوز تصویر جالبی ازین تحقیقات عرضه می‌کند، نشان می‌دهد که ایران حتی قبل از ورود آریاها همواره به‌عنوان گذرگاه اقوام و تمدنها نشانه‌هایی از زندگی اقوام گذشته نگهداشته است و عجب‌نیست که در ادوار تاریخی در دوران فرمانروایی پادشاهان‌ماد وپارس نیز مثل ادوار قبل از آریاها، شرق و غرب دنیای باستانی را همچون پلی‌بهم پیوسته‌باشد. این نقش میانجی نه فقط به‌فرهنگ ایران هخامنشی نوعی حالت توازن‌که در دنیای آن روز بی‌سابقه بود بخشید بلکه در فرهنگ اشکانی وساسانی‌هم ترکیبی متعادل از حاصل فرهنگهای بابل، یونان، هند، و ایران عرضه کردکه درهنگام سقوط ساسانیان می‌توانست نقطهٔ شروع فرهنگ جهانی‌اسلام شود. البته آنچه‌عالیترین‌جلوهٔ فرهنگ وحکومت ایرانی

را در تمام این دوران پیش از اسلام عرضه می‌کند دوران هخامنشی است که ویژگی آن مخصوصاً درمقایسه با دنیای تمدنهای قدیم بین‌النهرین بیشتر جلوه می‌کند. پادشاهان آشور که‌قبل ازاقوام پارس وماد در آسیای غربی یکه‌تازی می‌کردند درسرزمینهایی که می‌گشودند همه‌جا بیرحمانه‌ترین خشونتهارا پیش می‌گرفتند چرا که غالباً پرستش خدایان خویش را نیز بر رعایای تازه تحمیل می‌کردند. وطبعاً هم با مقاومتها روبرو می‌شدند. اما هخامنشیها شیوه‌یی کاملاً دیگرگونه به‌کار می‌بردند: دربابل، بقول ژرژکنتنو[۲]، خدایان بابلی را پرستیدند، درکنارهٔ نیل خدایان مصر را پذیرفتند وبدینگونه درهرجا به‌عنوان فاتح قدم نهادند توانستند خویشتن را جانشین واقعی فرمانروایان ملی قلمدادکنند. دربابل یک مأمور و پرستشگر مردوك خدای بابلی محسوب می‌شدند و در مصر همچون یک فرعون تلقی می‌شدند. این شیوه‌که مخصوصاً در رفتار کورش بزرگ جلوهٔ بارز داشت و من گه‌گاه از آن به تسامح کورشی تعبیرکرده‌ام درهر زمان که هوسهای فرمانروایان یا مقتضیات دیگر آن را موقوف می‌کرد فرهنگ و دولت هر دو محکوم به‌انحطاط می‌شدند یا به‌احتضار. ادوار انحطاط هخامنشیها، اشکانیان وساسانیان همه‌جا بی‌تسامحی را مثل نشانهٔ شوم یک بیماری حکومت ظاهر می‌ساخت‌و دردنبال آن تفرقه بود و سقوط و قطعی.

شاید ازتاریخ رم وحتی تاریخ امپراتوریهای اروپایی نیز بتوان نظیر این نکته را تجربه‌کرد اما آنچه بی‌تسامحی را بعنوان یک نشانهٔ بیماری حکومت نشان می‌دهد تاریخ آشور و دولتهای قدیم بین‌النهرین است. درین باره نیز که مورخ غالباً شاهد دنیایی بکلی مخالف دنیای ایرانی‌وکورشی است آنچه در طی یک دوقرن اخیر انجام شده است یک معجزهٔ واقعی است: بیرون آوردن دنیایی گذشته، از درون تیرگیهای فراموشی.

نفوذ درین دنیای قدیم بین‌النهرین هم که مدتها اطلاعات راجع به‌آن منحصر به‌پاره‌یی اشارات تورات و بعضی اخبار پراکنده در نزد نویسندگان قدیم یونانی بود با کشف اسرار خط میخی بابلی آغاز شد ـ بوسیلهٔ هنری رالینسون. آنچه بعد، امثال اپر[1]، وتالبوت[2] درین زمینه انجام دادند فقط اصابت نظر و توفیق رالینسون را در این کشف تأیید کرد. در۱۸۴۲ کاوشهایی که بوسیلهٔ بوتا[3] نایب قنسول فرانسه

1. Oppert   2. Talbot   3. Botta

در خرساباد نزدیک موصل انجام گرفت نقشهایی از بقایای کاخ سارگون را به موزهٔ پاریس عاید کرد. لایارد[1] در ۱۸۴۵ در نمرود نزدیک موصل و در محل کالح در تورات، قصرهای پادشاهان آشور را کشف کرد که پاره‌یی دفاین آنها موزهٔ بریتانیا را غنی کرد. این کاوشها را، لایارد در کویونجیک محل نینوای قدیم دنبال کرد و آنجا کاخ سناخریب و تیگلات پلیسر را با نقوش و الواح بسیار کشف کرد. وقتی کتابخانهٔ آشوربنی‌پال هم‌که عبارت از هزاران الواح و متضمن گزارشها، مکاتبات رسمی، فهرست عهدنامه‌ها و نظایر این اسناد بود منابع پایان ناپذیر تاریخ و فرهنگ بابل و آشور کهن را به‌موزهٔ بریتانیا داد، ناگهان دنیای خاک خوردهٔ بین‌النهرین قدیم بی‌نقاب شد و روشنیهایی بی‌مانند بر مندرجات تورات تافت. شاید هیجان‌انگیزترین کشفی‌که درین زمینه انجام یافت کشف روایت قدیم طوفان بود که در ۱۸۷۲ نام جرج‌اسمیث[2] کاشف این متن عجیب را بوسیلهٔ دیلی تلگراف در تمام دنیا معروف کرد. از آنچه در نینوا بدست آمد تدریجاً معلوم شدکه اسناد آشور غالباً جز نسخه‌برداری از خزاین قدیم بابل نیست. درین میان بسال ۱۸۷۷ دوسارزک[3] کنسول فرانسه در بصره در محلی بنام تلوکه در جای لاگاش یک شهر قدیم کلده بود حفریات تازه‌یی آغاز کرد که وجود تمدنی کهنه‌تر از تمدن هزاران سالهٔ بابل را در بین‌النهرین نشان داد ـ تمدن سومر. کشف سارزک فصل تازه‌یی در تاریخ دنیای قدیم گشود که درقیاس با قدمت آن دوران سارگون و سناخریب دورهٔ تازه‌یی محسوب می‌شد و آنچه بعدها درین زمینه به‌دست آمد نشان داد که بابلیها باید قسمت عمده‌یی از تمدن و فرهنگ خویش و ازجمله خط و کتابت را از سومریان آموخته باشند که ظاهراً یک قوم غیر سامی بوده‌اند. چند سال بعد یک هیئت امریکایی در نیپور اسناد و الواح تازه‌یی بدست آورد، یک هیئت آلمانی هم معبد مردوك و قصر بخت‌النصر را کشف کرد. اما مهمترین سند در زمینهٔ شرایع ـ لوحهٔ معروف حمورابی ـ نه در بین‌النهرین بلکه در ایران بدست‌آمد و در ضمن حفریات شوش بوسیلهٔ دمورگان (۱۹۰۱). تمدن‌عیلام هم در همین حفریات تدریجاً شروع به‌تجلی کرد ولوحهٔ حمورابی در قلمرو عیلام نشان دادکه فرمانروایان عیلام درضمن تاخت و تاز به‌بابل این سند عظیم تمدن بابل‌رابه‌شوش برده‌اند. این کشفیات در

1. Layard 2. Georges Smith 3. Sarzec

تاریخ اهمیت بسیار داشت مخصوصاً که بر پاره‌یی موارد تاریک و تفسیرناپذیر تورات روشناییهای تازه‌یی می‌افکند. در بین اولین تحقیقات علمی که دراین زمینه انتشار یافت کتاب شرادر[1] را باید ذکر کرد بنام کتیبه‌های میخی و عهد عتیق که در ۱۸۷۲ نشر یافت اما حاصل تحقیقات مربوط به‌بین‌النهرین از آغاز بقدری معجزه‌آسا و خیره‌کننده بود که تا مدتها علما و مورخان آنهمه را با شک و تردید نگاه می‌کردند. حتی در ۱۸۷۵ که نزدیک سی سال از تحقیقات علمی راجع به آشور می‌گذشت هنوز فون گوتشمید معتقد بود مورخی که می‌خواهد با مصالح و مواد مطمئن کار کند نباید به‌مندرجات کتیبه‌های آشور اعتنا کند ـ و به‌آشورشناسی [۳]. درواقع با آنکه تمدن قدیم بین‌النهرین روی‌هم‌رفته در تاریخ بابل وکلده بیشتر منعکس بود تا در تاریخ آشور، تاریخ باستانی این سرزمین در نزد علمای اروپا بنام آشورشناسی خوانده می‌شود. اما از بین جالبترین هدیه‌هایی که از آن علم عاید تاریخ می‌شود می‌توان سابقهٔ فکر ضرورت تاریخی را یاد کرد و سابقهٔ باستانشناسی را. تصور ضرورت تاریخ درنزد اقوام قدیم بین‌النهرین تا حدی درواقع حاصل همان «جهان‌بینی شرق باستانی» است که وینکلر و پیروان وی منشأ آن را فرهنگ بابل می‌یافته‌اند و بموجب آن هرچه درروی زمین اتفاق می‌افتد تأثیر وانعکاس رویدادهای آسمانی است و اعتقاد به‌جبر و تقدیر هم درحقیقت تعبیر دیگریست از همین شیوهٔ تفکر. ظاهراً همین توجه به‌تقدیر آسمانی بودکه در نزد پادشاهان وکاهنان آشور و بابل توجه به تاریخ و گذشته را هدیه می‌آورد. از جمله، نبونید آخرین پادشاه کلده که خودش در قرن ششم قبل از میلاد می‌زیست از کشف گذشته‌های دور با شوق و لذت یاد می‌کرد چنانکه وی این نکته را که نرام‌سین پسر سارگون سی و دوقرن پیش می‌زیسته است با شوق و لذتی یاد می‌کند که یادآور کشف یک باستانشناس پرحرارت امروز است و اومستد به‌همین نکته نظر دارد که با اشارت به‌عصر نبونید و کورش می‌گوید وقتی کورش در ۵۳۹ ق.م. وارد بابل شد دنیا کهنه بود و مهمتر آنکه خود آن از کهنگی خویش خبر نیز داشت [٤]. جالب اینست که بعضی محققان همین قول نبونید را که درحقیقت گویا چیزی جز یک تخمین باستانشناسی نباشد، مأخذ این فرض ساخته‌اندکه می‌بایست تصور کرد پادشاهان بابل در هزارهٔ چهارم قبل از میلاد

1. Schrader, *Cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, 1872.

سلطنت داشته‌اند. البته این فرض در مقایسه با جدولهای مربوط به‌پادشاهان بابل لامحاله نزدیک هزارسال تفاوت بوجود می‌آورد و به‌آسانی آن را نمی‌توان پذیرفت. معهذا وینکلر که خود به‌این اشکال وقوف داشت در عین حال قدمت تمدن بابل را تا پنجهزار سال قبل از میلاد نیز بالا می‌برد و در این تخمین خویش بر محاسبات نجوم بابلی تکیه داشت اما این تخمین مبالغه‌یی ناشی از شوق و علاقه تلقی شد و در مباحثات جالبی که درین‌باب درگرفت معلوم شد نجوم بابل تا آن اندازه بر مبنای علمی مبتنی نیست تا براساس آن دعوی وینکلر را تصدیق توان کرد. ارزیابی وینکلر درباب قدمت و درباب تأثیر تمدن بابلی حاکی از نوعی شتابزدگی اشتیاق‌آمیز بود وخرده‌گیران آن را نوعی گرایش «پان بابلی»[1] خواندند و اصرار هواخواهان او را که می‌خواستند آیین یهود وحتی دیانت مسیح را ازفرهنگ قدیم بابل مأخوذ بشمرند مبالغه آمیز تلقی کردند وازنوع تهور شتاب‌آمیز کسانی که می‌خواهند هرطورهست حرف تازه‌یی به‌زبان آورده باشند[۵]. معهذا وقتی «مکاشفات برلینی» وینکلر و یارانش بوسیلهٔ ادواردمایرودیگران انتقاد واصلاح شد اهمیت تاریخ وتمدن بین‌النهرین در حد معقولی ارزیابی گشت .تمام این اکتشافات و مشاجراتی که در ارزیابی آنها پیش آمد، تاریخ بین‌النهرین باستانی و منشأ قسمت عمده‌یی از تمدن ملل مشرق قدیم را بقسمی روشن کرد که نظیر آن در مورد تاریخ سایر اقوام قدیم پیش نیامد.

ارتباط جلگهٔ بین‌النهرین و درهٔ نیل که در مهاجرت اجداد عبرانیان از کلده تا مصر، و در رابطهٔ بین فرهنگ بابلی و عبری انعکاس دارد بی‌شک هر مورخ را متوجه اهمیت نقش مصر و مطالعات مربوط به‌آن نیز می‌دارد و درواقع داستان این مطالعات نیز خود ماجرایی طولانی است که کامیابی تحقیقات علمی را در کشف گذشته‌های مجهول نشان می‌دهد. درحقیقت کشف و قرائت خطوط قدیم مصری بوسیلهٔ شامپولیون وویلکین‌سون، کلید فتح دنیای مومیایی‌شدهٔ فراعنه را در دسترس علم گذاشت. گذشته از الواح سنگی، پاپیروسها، اشیاء بازمانده، اجساد مومیایی، مقابر و اهرام که همهٔ آنها در طی یک قرن و نیم اخیر بوسیلهٔ مصرشناسان مطالعه و بررسی شد افسانه‌هایی را که یونانیان قدیم ـ خاصه هرودوتس ـ

1. Pan-Babylonism

در باب مصریهای قدیم نقل می‌کردند از اهمیت انداخت و درهٔ نیل را مهد تمدنی یافت که مدتها آن را قدیمترین تمدن عالم می‌شناختند. کار شامپولیون را یک دانشمند آلمانی بنام لپسیوس[1] به‌نتایج بس جالبتر رسانید، در ممفیس قبرهای فراعنه را کشف کرد، درباب تعدادی از سلسله‌ها تحقیقات مهم انجام داد، تاریخ هجوم هیکسوسها را تعیین کرد، دربارهٔ ساختمان اهرام بررسیها کرد، درباب اساطیر و عقاید مصری مطالعات قابل ملاحظه کرد، گاه‌شماری و توالی سلسله‌ها را بررسی کرد و بدینگونه آنچه وی در باب تاریخ قدیم مصر انجام داد بعد از کشف عظیم شامپولیون از حیث اهمیت بی‌نظیر بود. در بین مورخانی که کار شامپولیون و لپسیوس را در زمینهٔ مصرشناسی دنبال کردند مخصوصاً نام ماریت[2] و ماسپرو[3] را باید ذکر کرد. ماریت در کار قرائت و تفسیر اسناد قدیم البته دقت و تبحر لپسیوس را نداشت اما علاقه‌یی که به‌کاوش و تحقیق نشان می‌داد وی را در کار تحقیقات مربوط به‌مصر قدیم چنان توفیقی بخشید که او را به‌شایستگی، کریستف کلمب دنیای قدیم مصر خوانده‌اند [٦]. ماریت از جانب موزهٔ لوور به‌مصر گسیل شد و در اولین مسافرت خویش در ممفیس بقایایی از سراپیوم[4] یا پرستشگاه اوزیریس را با تعدادی مجسمه‌های ابوالهول کشف کرد. همچنین بقایای اجساد گاوهای آپیس و تعدادی اجساد فراعنهٔ کهن را با نقوش و کتیبه‌های بسیار در اطراف سراپیوم بدست آورد. در سفر دیگر که موزهٔ آثار عتیقهٔ مصر را در طی آن در بولاق بوجود آورد جستجوهای خود را در نقاط مختلف دنبال کرد و در بین آثاری که بدست آورد مجموعهٔ متون مذهبی مصر قدیم بود که آن را کتاب اموات می‌خوانند و مأخذ عمده‌یی است در بررسی عقاید و مراسم دینی مصریها در دوران سلطنتهای وسطی و جدید. ماسپرو هم که جانشین وی شد اولین کار عمده‌اش گشودن هرم سقاره بود که هزاران متن دینی تازه را در دسترس تاریخنویسان نهاد. اندکی بعد در نزدیک تبس[5] در حدود سال ۱۸۸۱ مقابر تعدادی از فراعنهٔ مصر از سلسلهٔ هجدهم تا بیست و یکم را با اجساد مومیایی رامسس دوم، رامسس سوم و توتمس کشف کرد. وی که موزهٔ آثار عتیقهٔ مصر را از بولاق به‌قاهره نقل کرد فهرست جامعی هم برای آن نشر کرد که محتوی اطلاعات بسیار مهم بود. کتابهای معروف او در

1. Lepsius 2. Mariette 3. Maspero 4. Serapium 5. Thebes

تاریخ قدیم اقوام مشرق رازگشای دنیایی کهنه بودکه او با کلیدی که از تحقیقات شامپولیون، لپسیوس، وماریت بدست‌آورده بود دروازهٔ آنرا برروی عامه‌گشود. در بین سایر پیشروان مطالعات مربوط به‌مصرشناسی نام فلیندرزپیتری[1] مورخ و باستانشناس انگلیسی که کاوشهای اودر تل‌العمارنه محل‌تختگاه اخناتون اهمیت بسیار داشت در خوریادآوری است وتاریخ مصر که تألیف اوست منبع اطلاعات انتقادی ومهم درباب گذشتهٔ دنیای فراعنه است .کتاب جیمس‌برستد[2] درباب تاریخ مصر، که در دنبال آن تحقیقات دیگری هم راجع به‌تاریخ تمدن و آیین مصر از وی انتشار یافت مشتمل بر مطالعات دقیق در گذشته ها ی دره باستانی نیل است. کتاب ادوارد مایر[3] درباب تاریخ باستانی با دقت و جامعیتی کم‌نظیر می‌کوشد دور از شوق و هیجان کاشفان پرشور واقعیت دنیای فراعنه و دنیای قدیم بابل را بررسی‌کند. چنانکه‌کتاب هال[4] درباب شرق نزدیك و مخصوصاً کتاب جامع تاریخ کمبریج دنیای‌قدیم از لحاظ پیوند با دنیای مدیترانه،کرت، ویونان تاریخ‌مصررادرروشنایی تازه‌یی قرار می‌دهد[7].

درمورد دنیای باستانی یونان سال ۱۸۷۶ را مخصوصاً باید بعنوان مبدأ تاریخ باستانشناسی یونان بخاطر سپرد. درست است‌که ارتباط با یونان باستانی بعد از عهد رنسانس نیز همچنان بیش و کم در اروپا دوام داشت اما فقط‌درین سالهای ربع آخر قرن نوزدهم بودکه زندگی‌گذشتهٔ یونانی از زیر خاك بیرون آمد و آنچه را در مآخذ کتبی و ادبی‌بود معنی تازه بخشید. هاینریش شلیمان[5] پدر باستانشناسی یونانی با حفریاتی که در حصار لیق برای جستجوی شهر تروا ودرمیسن[6] و تیرونس[7] برای گنجهای آگاممنون ودنیای هومری‌کرد، با آنکه حاصل این حفریات و گنجهایی که برای وی بدست آمد با آنچه رؤیاهای خودوی بودکاملاً موافق نیفتاد لیکن قسمتی از دنیای یونان را که از طریق کرت تا حدی‌با سنتهای مصرو بابل مربوط می‌شد احیاء کرد. درواقع مطالعات مربوط به تاریخ یونان که قبل‌ازاین مخصوصاً در آلمان قرن هجدهم آغاز شد و منجر به‌تصنیف‌کتابها و رساله‌هایی درتاریخ گذشتهٔ یونانی هم گشت بیشتر مبنی بر جستجو در مآخذ

1. Flinders Peterie 2. James, H., Breasted 3. Edward Meier
4. Hall 5. Heinrich Schliemann 6. Mycenae 7. Tiryns

کتبی بود. حتی ولف[1] که در ۱۸۰۱ در دانشگاه هال[2] راجع به‌یونان تحقیق و تدریس می‌کرد تحقیقاتش بیشتر جنبهٔ لغوی و ادبی داشت. شاگرد وی اوگوست بوئک[3] نیز در هایدلبرگ[4] مطالعات یونانی را بهمین‌مقصود دنبال می‌کرد اما بعدها در برلین علاقه به‌تاریخ باستانی یونان وی را بر آن داشت که اخبار و روایات پراکندهٔ کتابهای تاریخ و ادب را با هم بسنجد و از مجموع آنها تصویر جالبی از زندگی روزمرهٔ آتن قدیم بسازد و در این راه از کتیبه‌ها، الواح، سکه‌ها نیز کمک گرفت. کتابی که وی بدینگونه دربارهٔ «اقتصاد عمومی آتن» در ۱۸۱۷ نوشت بعدها در ۱۸۵۱ و ۱۸۸۶ باتجدید نظر به‌چاپ رسید و تفصیل بیشتر یافت. بااینهمه، نویسنده در مقدمهٔ کتاب اعتراف داشت که دانش ما درباب دوران باستانی یونان هنوز طفل خردسالی بیش نیست. در عین حال بوئک آن شور و شوقی که پرستندگان فرهنگ کلاسیک به‌دنیای یونان نشان می‌دادند نداشت و مخصوصاً خاطر نشان می‌کرد که یونانیهای قدیم را بهیچوجه نباید از مردم عصر ما خردمندتر شمرد چراکه‌حتی درخشانترین‌ادوار تاریخ آنها نیز ازغلبهٔ فسادخالی نبود [۸]. با این مایه احتیاط و بیطرفی هم، کار بوئک از نقایص بسیار که ازهمه مهمتر عجله در قضاوت و بیدقتی در تفسیر درست شهادات و اخبار بود بر کنار نماند.

در میان‌کسانی که در آلمان قرن نوزدهم کار او را دنبال کردند شاگردش اوتفرید مولر[5] (۱۸۴۰-۱۷۹۷) را باید یادکرد که در گوتینگن[6] تدریس می‌کرد و رسالات او درباب قوم «دوریان» و قوم «مینائی»[7] مخصوصاً از جهت بررسی اساطیر یونانی راههای تازه گشود. اگرچند بعضی آراء او درین باب مقبول علما نشد و انتقادهایی بر آنها وارد آمد. با آنکه مولر کتاب کوچک اما بسیارجالبی درباب ادبیات قدیم یونان تألیف کرد که بپاره‌یی‌زبانهای دیگر هم نقل شد لیکن فرصت آن را نیافت تا کتاب مفصلی را که برای تصنیف آن سفری هم به‌یونان کرد تدوین کند چه در همین سفر عمر کوتاه وی بپایان رسید. این «تاریخ یونان» کاری بود که شاگرد و جانشین وی ارنست‌کورتیوس[8] آغاز کرد. اجتناب کورتیوس از ورود در جزئیات انتقادی و شوق و تحسین مؤلف نسبت به‌زندگی

1. Wolf, F. A. 2. Halle 3. August Boeckh 4. Heidelberg
5. Ottfried Müller 6 Göttingen 7. Minyae 8. Ernst Curtius

گذشتهٔ یونان و مخصوصاً اینکه به‌حوادث سیاسی کمتر توجه داشت تا به‌وقایع اجتماعی، کتابش را برای عامه مطلوب کرد اما بی‌توجهی به‌نقد اسناد و بی‌اعتنایی در نقل اقوال و روایات سبب شد که کار وی چندان مورد توجه علماء واقع نشود. اندك مدتی قبل از انتشار کتاب کورتیوس دو دوره «تاریخ یونان» در انگلستان انتشار یافت که با نشر آنها افقهای تازه‌یی در مطالعات راجع به «تاریخ یونان» گشوده شد: تاریخ تیرلوال [1] در هشت مجلد (۴۴-۱۸۳۵) و تاریخ گروت [2] در دوازده مجلد (۵۶-۱۸۴۶). کتاب تیرلوال با آنکه شوری ورنگی نداشت بعلت اشتمال برداوریهای سنجیده و اجتناب از تسلیم به‌مبالغات افسانه‌آمیز کتابی بسیار مستند تلقی شد. وی در بارهٔ افسانه‌های قهرمانی گذشتهٔ یونان هیچ حسن‌ظنی نشان نمی‌دهد و در توصیف ماراتون [3] هم شوق و هیجان غالب مورخان دیگر اروپایی را ندارد؛ نه دورهٔ پریکلس را چندان با شور وعلاقه می‌ستاید نه الکیبیادس [4] را خیلی با آب و تاب توصیف می‌کند. فقط نسبت به‌سقراط و تا حدی اسکندر با لحن مساعد و حتی تحسین سخن می‌گوید. آنچه درین تاریخ یونان مخصوصاً جایش خالی به‌نظر می‌رسید ارزیابی دموکراسی آتن بود که نمایشگاه دقیق اما پر شکوه آن عبارت شد از کتاب گروت. در حقیقت، اخلاق عالی، شوق به دموکراسی ومخصوصاً تسامح قوم آنگونه که گروت آن‌را در وجود پریکلس و دورهٔ او نمایان‌تر می‌سازد نوعی زندگی و درخشندگی بی‌مانند به‌تاریخ یونان او داده است. گروت با آنکه خشونت آتنی‌ها را در جنگ شایستهٔ ملامت می‌بیند و بعضی جنگهاشان را هم آشکارا محکوم می‌کند آزادی آنها را در خور تحسین می‌یابد. نه فقط از سوفسطائیان دفاع می‌کند بلکه از سقراط هم با انصاف وبدون هیجان سخن می‌گوید. در بارهٔ سقراط خاطرنشان می‌کند که مردم عصرش وی را بر خلاف همعصران ما درون هاله‌یی نورانی که بلاغت افلاطون او را در آن پیچیده است نمی‌دیده‌اند و غیراز او هیچ مصلح مذهبی دیگر هم هرگز در نزد قوم خویش با حسن قبول بیشتری تلقی نشده است. بعلاوه اگر سقراط نیك بوده است نمی‌توان گفت سوفسطائیان و سایر آتنی‌ها مردمان بدی بوده‌اند. در واقع سوفسطائیان را فقط مخالفانشان معرفی کرده‌اند و چه اعتمادی بر آن تصویر که روایات مخالفان از

1. Thirlwall 2. Grote 3. Marathon 4. Alcibiades

اشخاص بسازد هست؟ ازین گذشته، خود سقراط نیز از سوفسطاییها بود و به‌نظر می‌آید که آنچه مایهٔ بدنامی اینها شده است تصور نادرستی است که نام سوفسطایی در اذهان القاء می‌کند. در دوران انحطاط دنیای هلنی علاقه و تحسین گروت غالباً به‌دموستنس اختصاص دارد که بگمان وی اگر دموکراسی در یونان این ایام از بین رفت بسبب آن بود که هیچ‌کس به‌حرف اوگوش نداد. آیا همین علاقه به‌دموکراسی یونان نبود که گروت را وادار می‌کرد قضاوتی سخت، اما نه چندان غیر عادلانه، نسبت به‌فیلیپ که طراح نقشهٔ نابودی آن بود اظهار کند؟ در واقع گروت نه‌فقط فیلیپ را مردی دور از اعتدال، مست، و زنباره می‌یافت پسرش اسکندر را نیز از وی بدتر می‌دید. این شاهزادهٔ مقدونی که تیرلوال وی را ستوده بود به‌نظر گروت یک نابغهٔ وحشی می‌آمد که فقط قدرت زیادی داشت برای تخریب. ازهمین‌رو بود که باعتقادوی اسکندر در شرق تدریجاً تسلیم جاذبهٔ زندگی پارسیها شد و «بجای‌آنکه آسیارا یونانی‌کند مقدونیه و یونان را آسیایی‌کرد». با پایان عمراو درتمام دنیای یونان انحطاط وفساد آشکارشد وازتمام آنچه در یونان جالب وبزرگ بود فقط فلسفه باقی ماند ـ پایان دنیایی‌که با زوال دموکراسی خاتمه یافت. با آنکه کتاب گروت جنبهٔ اقتصادی زندگی یونان باستانی را تقریباً فدای توصیف حیات سیاسی‌آن کرده است ودرتوصیف حیات سیاسی آن نیز بسیاری عوامل ناسالم را ندیده گرفته است، شوروعلاقه‌یی که این اثرانتقادی وبالنسبه جامع ودقیق درطبقات مختلف بوجودآورد حتی تیرلوال را نیز به‌تحسین وا داشت. چنانکه گروت نیز در بارهٔ کتاب تیرلوال نظرتحسین‌آمیز داشت ودرحقیقت، این دوکتاب باوجود تفاوتی‌که در ویژگیهای ظاهرشان بنظر می‌رسید تاحدی مکمل یکدیگر شدند ودو مرجع عمدهٔ مطالعات مربوط به‌یونان باستان درانگلستان قرن نوزدهم بشمار آمدند. چنانکه هر چند تحقیقات تازه و مخصوصاً پاره‌یی اکتشافات باستانشناسی اطلاعات ما را درباب یونان باستانی بسیار بالاتر برده است هنوزمورخ امروز ازین دوکتاب علی‌الخصوص ازکتاب گروت یکسره بی‌نیاز نیست. البته بر گروت وکتاب او ایرادهای بسیارهم وارد هست از جمله آنکه در بررسی تحول زندگی سیاسی یونان به‌اختلاف بارزی که تدریجاً بین طبقات پایین و طبقات بالا پیدا شده است توجه‌کافی نکرده است بعلاوه شوق و علاقه به‌دموکراسی آتنی ظاهراً سبب شده است که وی ازعواقب نا-

مطلوب آن مخصوصاً رواج عوامفریبی که قاتل واقعی دموکراسی است غافل بماند. اما این نکته که تاریخ وی بیش از آنکه تاریخ یونان باشد تاریخ آتن یا خود تفسیر آتنی تاریخ یونان است، امریست که خود وی بدان اذعان دارد و چون غالب مآخذ کتبی درین‌باب آتنی است این عیب به گروت اختصاص ندارد و اشکالی‌است که هر مورخ دیگر ـ جز باستانشناس ـ در تاریخ یونان بنحوی با آن روبروست.

در واقع اگر اوگوست بونک و ارنست‌کورتیوس در دنبال مطالعات در تاریخ یونان قدیم به‌باستانشناسی یونان توجه مخصوص پیدا کردند بهمین‌سبب بود که علما از همان ابتدا توجه پیدا کردند به‌اینکه از باستانشناسی بیش از سایر رشته‌های کمکی می‌توان درباب شناخت گذشته، اطلاعات تازه بدست آورد. تفحصات شوق‌آمیز هاینریش‌شلیمان را دورپفلد[1] و دیگران به‌نتایج مطمئنتررساندند اما این مطالعات که بوسیلهٔ کاوشگران دیگر دنبال شد نه‌فقط در یونان بلکه حتی درکرت و مصر نیز نتایج جالبی عاید تاریخ یونان باستان کرد. هیئتهای علمی اعزامی از دانشگاهها و آکادمیهای اروپا و امریکا قسمتهای زیادی از دنیای مردهٔ یونان باستانی را از گور فراموشی بیرون آوردند. اکروپولیس،[2] دلف[3]، دلوس، افسوس[4] با بقایای معابد و قصرها که از خاك بیرون آمد حوزهٔ معلومات تاریخ را در بارهٔ یونان باستانی وسعت شگرف بخشید. الواح، کتیبه‌ها، و پاپیروسها که یک‌بار مجموعهٔ جالبی از آنها بوسیلهٔ بوئک و یارانش جمع و تدوین شد تدریجاً هر سال حجم بیشتری می‌یابد وکشف تمام این اسناد نه‌فقط درباب هنر یونانی افق دانش یونان شناسان را هر روز وسعت می‌دهد بلکه در بارهٔ نفوذ مراسم و اساطیر مذهبی نیز دایم‌حوزهٔ اطلاعات مورخ را می‌افزاید[۹]. گذشته از اینها رسالات، کتابها، یا فقرات ناشناختهٔ تازه‌یی‌که از بقایای آثار نویسندگان قدیم گه‌گاه‌کشف می‌شود نیز درین زمینه‌ها حایز اهمیت بسیارست چنانکه کشف‌یک رسالهٔ ارسطو درباب حکومت آتن[5] که فقط در ۱۸۹۱ نشر شد خود از لحاظ فواید تاریخی باندازهٔ پاره‌یی اکتشافات مهم باستانشناسی الهامبخش بود.

در بین تحقیقات عمده‌یی که پا بپای تفحصات باستانشناسی‌در زمینهٔ تاریخ یونان باستان نشر یافت، آنچه در یک مرور اجمالی قابل ذکر باشد تعدادش

1. Dörpfeld 2. Acropolis 3. Delphi 4. Ephesus 5. Politeia

کم نیست و از آنجمله آثار دورویی[1]، هولم[2]، کوهن[3] را می‌توان یادکرد اما بهترین درسی که یک مورخ دقیق و محتاط اوایل قرن حاضر در باب تاریخنویسی یونان باستانی به‌مورخان معاصر آموخت تعلیم ادواردمایر[4] مورخ معروف آلمان بود که مطالعهٔ گذشتهٔ یونان‌را فقط در چهارچوبه تاریخ دنیای قدیم قابل ادراك یافت و صریحاً خاطرنشان کرد که تنها با توجه به‌ارتباط با تمام دنیای مدیترانه است که می‌توان بدرستی تاریخ واقعی یونان باستانی را ارزیابی‌کرد. در واقع با آنکه بعد از وی مکرر تاریخ باستانی‌یونان جداگانه وبطور مستقل موضوع بررسی مورخان شده است گمان می‌کنم توفیق درست نیل به‌یک ارزیابی منصفانه ودقیق فقط برای آنگونه‌مورخان حاصل شده است که یونان باستانی را در ارتباط با دنیای مدیترانه بررسی‌کرده‌اند ـ از کرت تا رم.

در بارهٔ تاریخ باستانی رم که مطالعات انتقادی راجع به‌دوران باستانی آن در حقیقت بوسیلهٔ ویکو آغاز شد وبعدها نیبور آن را با دقت و تحقیق علمی از سرگرفت تحقیقات باستانشناسی که مخصوصاً قسمت عمدهٔ آن مدیون نیبور است آنچه را در سالنامه‌های فابیوس‌پیکتور[5] (ح ۲۰۰ق‌م) و سایر مورخان قدیم آمده است فقط تا اندازه‌یی محدود تأیید تواندکرد چنانکه مخصوصاً در آنچه به‌ادوار قبل از جمهوریت رم مربوط است روایات سنتی مورخان قدیم غالباً افسانه‌آمیز بنظر می‌رسد و تعداد زیادی از مورخان عصراخیر، از جمله دومورخ معروف ایتالیایی ـ اتوره‌پائیس[6] ودسانکتیس[7] ـ صریحاً خاطرنشان می‌کنند که درین باب به‌اینگونه روایات سنتی نباید چندان وقعی نهاد[۱۰] و بیشتر باید به‌معلومات باستانشناسی تکیه‌کرد. لیکن در سرزمینی که بقول یک نویسندهٔ معروف ایتالیایی «گیاه انسانی» در آنجا بهتر ازهرجای‌دیگرمی‌روید[۱۱] گذشته‌های انسان که لامحاله از سی‌قرن قبل از میلاد در آنجا می‌زیسته است سابقه‌های طولانی در زیر خاك دارد و از عهد قوم اتروسک[8] که پیش از ورود اجداد رومیها درین سرزمین می‌زیسته‌اند تاکهنه‌ترین قوم رومی، کشف همهٔ اسرار عمدهٔ تاریخ مربوط است به‌کلنگ باستانشناسان؛ و آنچه نیزدرطی دوقرن اخیرازین

1. Victor Duruy 2. Holm 3. Cohen, H. 4. Edward Meyer
5. Fabius Victor 6. Ettore Païs 7. G. De Sanctis 8. Etrusques

بابت حاصل شده است از سرشاری چنان است که برای مورخ دست و پاگیر می‌شود. بعلاوه، در بارهٔ تاریخ باستانی کشوری که قرنها قبل از مسیح از فرات علیا تا کنارهٔ اقیانوس اطلس و از حاشیهٔ صحرای افریقا تا کرانهٔ رود راین و حتی جزیرهٔ بریتانیا در زیر قدم سربازان آن لرزیده است آنچه برای باستانشناسی حاصل می‌شود طبعاً بقدری وسیع و غنی خواهد بود که بررسی آنها جز بر عهدهٔ تخصصهای جزیی نیست. تنها در بارهٔ خود این «شهر جاودانه» ابنیه و آثاری که باقی است و الواح و کتیبه‌هایی که هرروز بدست می‌آید گنجینه‌یی عظیم است و در بارهٔ شهرهای ایتالیایی رم نیز اینگونه کشفیات گه‌گاه خیره‌کننده است. از آنجمله دو شهر هرکولاتوم و پمپئی را که در ماه اوت ۷۹ میلادی در زیر خاکستر و گدازهٔ آتشفشان مدفون شد درطی کاوشهایی که حتی پیش از سال ۱۷۴۹ شروع گشت اکنون چنان از خاك بیرون آورده‌اندکه یک لحظه از زندگی تمام مردم آن دو شهر را چنانکه بوده است امروز بعداز دوهزار سال می‌توان در میان دیوارها و خانه‌های از خاك برآمده معاینه باز یافت و گذشته‌ها را از روی همان لحظه می‌توان قیاس کرد. بعلاوه متون تازهٔ تاریخی وادبی که هنوز گه‌گاه در زمینهٔ تاریخ و ادب قوم گه‌گاه کشف می‌شود افق اطلاعات مورخ را در باب تاریخ باستانی رم وسعتی بی‌قیاس می‌بخشد چنانکه اطلاعات مورخ امروز را درین ابواب بهیچوجه نمی‌توان با آنچه در عهد نیبورو مومزن وگیبون بوده است اصلاً طرف نسبت یافت. معهذا دربارهٔ تاریخ باستانی رم هنوز کتاب تئودور مومزن بعنوان یک اثر کلاسیک اعتبار قابل ملاحظه دارد چنانکه در بارهٔ ادوار جدیدتر ـ دوران امپراطوری ـ کتاب معروف گیبون مخصوصاً بعداز انتشار تهذیبی که بیوری از آن نشرکرده است هنوز اثر زنده‌یی است. در بارهٔ تاریخ رومی اثر تئودور مومزن پیش‌ازین سخن گفته‌ام واینجا نیازی به‌بحث بیشتر نیست. قطع نظر از دقت انتقادی آنچه جاذبهٔ خاصی به‌این کتاب می‌بخشد مقایسهٔ جالبی است که در طی آن گه‌گاه بین نام‌آوران تاریخ رم و بعضی چهره‌های اروپا پیش می‌آید. اینکه وی فی‌المثل سولا [1] را یک دون‌ژوان، [2] سیسرو [3] را یک روزنامه‌نویس، وکاتو [4] رایک سانچو-پانتسا [5] می‌خواند طرز بیانش را نوعی رنگ ژورنالیسم می‌دهد و هر چند بهمین

1. Sulla 2. Don Juan 3. Cicero 4. Cato 5. Sancho Panza

سبب قضاوتهاش در نزد مورخان محتاط غالباً تندروی تلقی می‌شود لیکن این طرز تعبیر در نظر خود او این فایده را دارد که دنیای گذشته را به اذهان مردم عصر ما بیشتر نزدیک می‌کند. البته بر کتاب وی ایرادهایی هم کرده‌اند. فی‌المثل اشتراوس[1] از اینکه مومزن قیصر را بیش از حد ضرورت جلای آرمانی داده است و فریمن[2] از اینکه در بارهٔ خطا و صواب ملاك واحد و روشنی عرضه نمی‌کند کتاب او را در خور ملامت یافته‌اند. در واقع کسانی که تاریخ تئودور مومزن را زیاده حاد و تند می‌یافته‌اند از کتاب اینه[3] که لحنی بالنسبه خشك و سرد داشت بیشتر استقبال کرده‌اند. کتاب اینه نه‌فقط نسبت به گذشتهٔ رم چندان شور و شوقی نشان نمی‌دهد بلکه تازگی و اصالتی هم ندارد و شاید همین فقدان شور و شوق را بتوان اصالتی برای آن محسوب کرد. معهذا در بین آراء جالبی که وی اظهار می‌کند این نکته قابل ملاحظه است که می‌گوید جمهوریت رم در پایان کار چاره‌یی نداشت جز آنکه به‌حکومت فردی بگراید و اگر قیصر هم پیش از توطئهٔ بروتوس هلاك شده بود رم در آن‌زمان یك ارباب دیگر، از هر جا بود، برای خود فراهم می‌کرد.

اینجا در بین آثار متعدد دیگر که راجع به تاریخ باستانی رم نوشته شده است وغالب آنها اهمیت کلاسیك هم دارد[۱۲] من می‌خواهم فقط از یك کتاب دیگر یاد کنم: عظمت و انحطاط رم، اثر فره‌رو[4] نویسندهٔ ایتالیائی. این کتاب که از تأثیر سنتهای مربوط به‌نقد تاریخی برکنار بود و نویسنده‌اش هم نه‌یك مورخ حرفه‌یی بلکه بیشتر یك روزنامه‌نگار بشمار می‌آمد نزد مورخان حرفه‌یی باسردی تلقی شد و حتی بندتو کروچه فیلسوف و منتقد معروف تصنیف آن‌را برای تاریخ‌نگاری ایتالیایی چندان‌مایه آبرو نمی‌یافت، معهذا شهرت و قبولی کم‌نظیر یافت و تأثیری که در محیط فکری عصر خویش کرد کم‌مانند بود. فره‌رو (۱۹۴۱-۱۸۷۱) تاحدی مثل مومزن اما خیلی بیش از او در تفسیر دنیای گذشته از تاریخ معاصر کمك گرفت چنانکه رومیهای عهد جمهوریت را از لحاظ آرمانهای خویش با بوئرهای[5] افریقای جنوبی مقایسه می‌کرد، اوگوستوس را از لحاظ وسعت و حدود قدرت با رئیس جمهوری ایالات متحده شبیه می‌یافت و

1. Strauss, D. S. 2. Freeman 3. Ihne
4. G. Ferrero, *Grandezza E Decadenza De Roma*, 1902 5. Boers

لوکولوس[1] را از آنجهت که توانست توجه رم را از جنگ و اختلاف داخلی به‌فتوحات خارجی معطوف کند با ناپلئون بناپارت تشبیه می‌کرد. این طرز مقایسه هرچند کار او را در نظر مورخان دانشگاه کم‌قدر می‌کرد اما عامه را نسبت به‌اثر وی علاقمند ساخت. مخصوصاً که وی عظمت و انحطاط رم را از دیدگاه اقتصادی بررسی‌کرد و در روشنایی مطالعات اجتماعی می‌کوشید با توجه به‌اختلاف بین طبقات فقیر وغنی عظمت و انحطاط رم را از لحاظ مبانی مربوط به‌تجارت و اقتصاد تفسیرکند. در واقع با آنکه طی نیم‌قرن اخیر هم روشناییهای تازه‌یی بر تاریخ باستانی رم دمیده است مورخ امروز هم مثل فره‌رو وگیبون در بررسی عظمت وانحطاط رم دشواریهای بسیار دارد وشاید یک سبب عمده که مورخ امروز راهم مثل مورخانی گذشته از ابداء یک نظر قاطع در این باره باز می‌دارد این باشد که نه‌عظمت رم علت واحد وثابتی داشته است نه‌انحطاط آن. وکدام جریان عظیم تاریخ هست که تمام زوایای آن‌را مثل یک طلسم افسانه‌یی بتوان فقط با یک کلید جادو گشود؟

معهذا درانحطاط وسقوط رم اگر آنگونه که ادوارد گیبون ادعا دارد[۱۳] مسیحیت علت اصلی یا لامحاله یک علت عمده نباشد قطعاً توسعهٔ آن را در قلمرو این امپراتوری یک نشانهٔ این انحطاط وسقوط می‌توان شمرد. علتهای عمده که امپراتوری را از درون منهدم می‌کرد و جنگهای بی‌امان، مالیاتهای گزاف، فقر و بیکاری، بیماریهای واگیر ناشی ازفقروگند، مبارزات طبقاتی، شیوع نومیدیهای پرخاشجویانه در طبقات فقیر، و رواج شهوت‌پرستیهای بی‌بندوبار در طبقات غنی فقط پاره‌یی‌ازآنها را تشکیل‌می‌داد و همه ازجملهٔ اسباب متعددی بشمار می‌آمد که در جامعهٔ سنت‌زده و فرسودهٔ رم به‌استقبال مردم از تعلیم مسیح و اعراض آنها از وعده‌های دروغ قیصرها کمک می‌کرد. با افول تدریجی خصلت مردانه دربین رومیهاکه منجر به‌عقیم ماندن استعدادها وانحطاط یافتن سطح فعالیت تولیدی می‌شد هم اخلاق رواقی به‌بن‌بست بیحاصلی افتاد هم غلبهٔ تدریجی مهاجمان بربر- گوتها ازشرق، ژرمنها از شمال و واندالها ازجنوب وغرب- بجای مقاومت تقریباً با نوعی خلأ مواجه شد. وقتی شرک رومیها باروح میهن‌پرستی که ازآن سرچشمه و نیرو می‌گرفت روی به‌افول رفت[۱۴] سنای رم نیز که می‌توانست این شهر جادوانه

1. Lucullus

را در مقابل غلبهٔ نظامیگری حمایت کند و درعین حال آن را ازآفت هرج و مرج نگهدارد ازمدتها پیش به‌فلج کلی دچاربود. پیروزی مسیحیت، چنانکه مخالفان آن حتی درعهد سیپریان قدیس[1] (۲۵۸-۲۰۰) ازبیانش خودداری نمی‌کردند عبارت از مرگ رم بود. عناصر ژرمن که مقارن انحطاط رم درشمال ایتالیا افزون شده بودند البته ممکن نبود دنیای باستانی رم را جذب کنند یانجات بخشند. اما غلبهٔ آنها در دنیایی کهنه‌که با انحطاط اخلاقیات شرك رهبری اخلاقی آن به‌دست مسیحیت افتاده بود، دورهٔ تازه‌یی در تاریخ شروع کرد - قرون وسطی.

البته تاریخ‌مسیحیت که خوداز بعضی جهات یك پدیدهٔ تاریخ رم محسوبست دردنبال مباحثات و انتقادات باوئر[2] (۱۸۶۰-۱۷۹۲) وداویداشتراوس (۷۴-۱۸۰۸) که ارزش واعتبار کتابهای عهد جدید را به‌عنوان مأخذ تاریخی درباب زندگی عیسی و تاریخ آغاز مسیحیت درخور تردید یا رد شمردند اکنون درمسیر تحقیقات علمی افتاده است؛ با اینهمه ارتباط زندگی عیسی با عقاید عامهٔ مسیحیان و ارتباط تاریخ مسیحیت با اختلافات کلیساها از اسبابی است‌که تحقیق دقیق عینی را درین مسایل دشوار می‌کند[۱۵]. با آنکه از اواخر قرن گذشته محققان گه‌گاه کوشیده‌اند تحقیقات مربوط به‌مسیحیت را از تأثیر حب و بغض کلیسایی بیرون آورند توفیقی درین کار حاصل نکرده‌اند و فقط گه‌گاه بیعلاقگی یا نفرتی را که نسبت به کلیسا دارند بیطرفی پنداشته‌اند. ارنست ترولچ که یك کتاب او درباب تعالیم اجتماعی کلیساها وگروههای مسیحی[3]، طی نیم قرن اخیر همه‌جا در حوزه‌های علمی ودرتاریخ‌نگاری تأثیر بسیار داشته است مثل تعدادی دیگر ازمحققان توصیه می‌کندکه مطالعهٔ مسیحیت باید بیرون از تأثیر عقاید جزمی محققان و براساس مبانی علمی تاریخ ادیان که عبارت از نقد دقیق اسناد، توجیه رویدادها و پدیده‌ها براساس علل و اسباب طبیعی، و بالاخره مطالعهٔ تطبیقی درآنهاست صورت گیرد اما بررسی این مسأله در شروط و حدود اینگونه ضوابط البته دشواریهای بسیار دارد خاصه که این طرز مطالعه، هم شخص‌عیسی را از مسیحیت جدا می‌کند و هم مسیحیت را بخاطر آنچه به دنیای غیر مسیحی مدیون است تا حدی فاقد اصالت نشان

1. Cyprian. St. 2. Bauer, F. K.
3. Troeltsch, E., *Die Soziallehren Der Christlichen Kirchen und Gruppen*, 1911

می‌دهد. چنانکه در سالهای پایان جنگ جهانی دوم پاره‌یی اسنادکه در اطراف بحرالمیت کشف شد و بنام طومارهای بحرالمیت معروف است ارتباط عیسی‌را با فرقه‌هایی که این طومارها منسوب بدانهاست نشان می‌دهد [۱۶] و این امریست که مورخ هرقدر هم محتاط باشد نمی‌تواند آنرا به چشم اهمیت تلقی نکند. از این رو مطالعه در تاریخ مسیحیت‌در بیرون از قلمرو مشاجرات و معتقدات دینی آسان‌نیست. با اینهمه تاریخ کلیسا و انشعابات آن با مطالعات قابل ملاحظه‌یی که در تاریخ‌ادیان انجام می‌شود تا حد زیادی از آنچه در آغاز قرن حاضر بوده است روشن‌تر شده است و حتی‌ارتباط عقاید و مراسم کلیسا با آنچه میراث یهودی، بابلی، و مصری خوانده می‌شود نیز اکنون با دقت علمی بیشتر بررسی می شود چنانکه عقاید آباء کلیسا و فلسفهٔ قرون وسطی هم دارد تدریجاً از قلمرو الهیات مسیحی وارد تاریخ فلسفه می‌شود.

بدون شک عنوان قرون وسطی مثل عنوان دورهٔ باستانی وحتی عنوان دورهٔ جدید که دربارهٔ تاریخ اروپای غربی نزد مورخان معمول‌است‌ازابهام‌یا توسعی خالی نیست. ازجمله دربارهٔ تاریخ شروع قرون وسطی مورخان از قرن سوم تا هفتم میلادی اختلاف دارند و راجع به‌پایان آن نیز درحالیکه ایتالیاییها آن را مقارن شروع رنسانس، و آلمانیها مقارن آغاز نهضت اصلاحات مذهبی می‌شمرند [۱۷]، بعضی مورخان ازجمله ترولیان[1] مورخ معروف انگلیسی فقط شروع انقلاب صنعتی‌را درقرن‌هجدهم به‌عنوان‌پایان قرون وسطی‌پذیرفتنی‌می‌یابند[۱۸] ومی‌پندارم که درپایان انقلاب کبیر فرانسه بیشترمی‌توان افقهای یک عصر جدید را در تاریخ شرق و غرب جستجوکرد. بعلاوه اگرمورخ در تقسیم‌بندی ادوار بخواهد به همین سه دوره‌قدیم، وسطی وجدید قایل‌شود ناچاردر طی زمان وهمراه با ادامهٔ‌تاریخ، هریک از آنها توسعه خواهد یافت. دوران جدیدجزو قرون وسطی خواهد شد و قرون وسطی جزو قرون قدیم. نه آیا قرون وسطی در شرق و غرب گه‌گاه خود را آخرالزمان تلقی می‌کرد، نه یک دوران میانه؟ بااینهمه در فاصلهٔ سقوط پایتخت رم غربی بر دست بربرهای اودواکر[2] تا روزگارسقوط پایتخت‌رم شرقی بر دست ترکان عثمانی، برای این دوران هزارساله (۱۴۵۳-۴۷۶)که بیشترینهٔ مورخان ازآن

1. Trevelyan, G. M 2. Odoacre

به‌قرون وسطی تعبیر می‌کنند در تاریخ اروپای غربی می‌توان پاره‌یی ویژگیهای مشترك نشان دادکه عبارتند از حضور فئودالیته، مسیحیت، و غلبهٔ عناصر ژرمنی. با آنکه بعضی مورخان مثل فوستل دوکولانژ نقش عناصر ژرمنی را در ایجاد فرهنگ قرون وسطی چندان درخور توجه نیافته‌اند تأثیر این عناصر در سراسر قرون وسطی در تاریخ اروپای غربی پیداست و غیر از سرداران و امپراتوران حکماء و متألهان این ادوار نیز غالباً این غلبهٔ عناصر ژرمنی را نشان می‌دهند.

عنوان قرون وسطی که سابقهٔ استعمالش به‌قرن هفدهم می‌رسد [۱۹] اگر مخصوصاً فقط درمورد تاریخ اروپای غربی در طی این دوران هزارساله بکار رود کمتر تعبیر گمراه‌کننده‌یی خواهد بود. چنانکه استعمال آن حتی در ادبیات اروپای غربی اشکال دارد و اطلاق آن درین مورد آنچه را ابتکار و شروع یک ادبیات باید خوانده شود مثل نوعی ادامه و دنباله برای ادبیات لاتین قلمداد می‌کند که درست نیست. چنانکه در فلسفه‌هم حکمت اسکولاستیک[۱] فقط یک دوران توقف و رکود و منحصر به‌شرح و تفسیر فلسفهٔ یونان باستانی نیست آغاز فلسفهٔ تازه‌یی بنام فلسفهٔ مسیحی است و اینکه در فلسفهٔ دکارت، مالبرانش، و برکلی[۲] تصوری که از ذات باری هست به‌تصوری که بولس[۳]، اگوستن و طوماس قدیس[۴] از خدا عرضه کرده‌اند نزدیکتر است تا به‌آنچه ارسطو در این باب دارد نشان آن است که فلسفهٔ دوران جدید اروپا را نمی‌توان بدون توجه به‌فلسفهٔ قرون وسطی همچون دنبالهٔ مستقیم سیر فلسفهٔ یونانی شمرد و مورخ اگر تنها بر اصل تاریخگرایی هم تکیه کند ناچار مثل ارنست‌ترولچ قرون وسطی را بمثابه زهدان تمدن دوران جدید خواهد یافت [۲۰] و در اینکه تمام جنبه‌های این دوران طولانی را با کلیشهٔ واحد «قرون تاریک»[۵] تعبیر کند دچار تردید خواهد شد. درواقع هرچند امروز در روزنامه‌ها، حوزه های انتخابات و برنامه های ترقی تمای احزاب هنوز گه‌گاه از قرون وسطی بمثابه یک دوران پستی و انحطاط سخن می‌گویند لیکن در مجامع علمی دیگر نه فقط با علاقه از آن یاد می‌کنند بلکه گه‌گاه نیز بقول ژیلسون نسبت به‌آن شوقی تحسین‌آمیز هم نشان می‌دهند [۲۱]. بعلاوه شک نیست که‌در طی این قرنهای دراز مردم بیش ازآنکه خود را در یک دورهٔ وسطی تصور کنند دربارهٔ

1. Scholastic 2. Berkeley, G. 3. Baulus 4. St. Thomas 5. Dark Ages

زمان خود همواره تصور یک دوران تازه داشته‌اند و اگر کسانی هم مثل پترارکا[1] دورهٔ خویش را دوران انحطاط خوانده‌اند بیشتر ناخرسندیهای خویش را نشان می‌داده‌اند تا احساس اهل زمانه را.

درواقع اگر در عهد رنسانس ومخصوصاً دوران اصلاحات مذهبی و عصر روشنگری از این دوره از تاریخ اروپای غربی با لحن تحقیر و نفرتی که مولود واکنش تفتیش عقاید بودیاد می‌کردند، با نهضت رمانتیسم در قرن نوزدهم تمام اروپا مخصوصاً آلمان نوعی شوق و هیجان تازه برای این دوران نشان داد. با این شوق وهیجان بود که مطالعهٔ تاریخ قرون وسطی در نزد مورخان آلمان بمثابه بررسی در تاریخ قوم ژرمن تلقی شد چنانکه لودن[2] که یک دورهٔ تاریخ دوازده جلدی بین‌سالهای ۱۸۲۵ تا ۱۸۳۷ دربارهٔ قوم ژرمن نوشت قرون وسطی را دوره‌یی خواند که بوسیلهٔ قوم ژرمن آغاز می‌شود و هم بوسیلهٔ آنها خاتمه‌می‌یابد ودر سراسر آن نیز قوم ژرمن‌تجلی دارد. مورخی دیگر بنام رائومر[3] که یک تاریخ مفصل و شش جلدی درباب خاندان هوهنشتاوفن[4] نوشت درواقع می‌خواست مفاخر قوم ژرمن را احیاءکند وشوروشوق‌رمانتیکی که اینها نثار قرون وسطی می‌کردند ناشی از علایق قومی و ملی بودنه شوق حقیقت‌جویی یک مورخ واقعی.

در همین آلمان قرن نوزدهم بود که مطالعات مربوط به‌قرون وسطی با پاره‌یی آثار فون‌رانکه برمبنای ملاحظات انتقادی مطمئن ودقیق واقع گشت. ازآنجمله بود کتاب وی درباب تاریخ پاپها که در طی آن رانکه ضمن بررسی دربارهٔ شخصیت و احوال پاپها و طرز اداره و حکومت‌آنها نشان می‌داد که دستگاه پاپ در توسعه وتطوراروپا تأثیرقابل ملاحظه‌یی داشته است وخود آن نیز مثل سایربنیاد های انسانی‌درطی زمان عرضهٔ دگرگونیها بوده است. در کار فون‌رانکه طرفه آن بود که پروتستان بودنش هم مانع از آن نشدکه در کتاب خویش از پاپها غالباً با انصاف و متانت و گه‌گاه حتی با تحسین یادکند و در عین حال از شور و شوق رمانتیکها هم که غالباً وجود پاپ را درین اعصار همچون سدی درمقابل خودکامگی سلاطین می‌شمردند اجتناب ورزد. با آنکه این لحن بی‌تفاوت که وی دربارهٔ مخالفان آیین پروتستان داشت نمی‌توانست موافق طبع رهبران مذهبی آلمان باشد و از آن بهمین

1. Petrarca(=Petrarch) 2. Luden 3. Raumer 4. Hohenstaufen

سبب انتقاد هم کردند، کتاب رانکه به زبانهای دیگر ترجمه شد، در تمام اروپا شهرت یافت وهنوز ازمراجع عمدهٔ تحقیق درقسمتی از تاریخ قرون وسطی محسوبست. سایر جنبه‌های تاریخ قرون وسطی هم در تعدادی دیگر از آثار فون‌رانکه از جمله در «تاریخ پروس» بررسی شد و احوال «پادشاهان و مردم» هم که وی در تاریخ این ادوار بررسی کرد روشناییهای جالبی بر تاریخ اواخر این دوران طولانی افکند. دربین شاگردان فون‌رانکه که درزمینهٔ تاریخ قرون وسطی با همان شیوهٔ انتقادی آثاری شایان توجه بوجود آورده‌اند نام‌گئورگ‌وایتس[۱]، گیزه برشت ،و زیبل را می‌توان یاد کرد که مخصوصاً تاریخ نظامات دولتهای ژرمن وتاریخ قیصرهای آلمانی قرون وسطی تاحد زیادی بوسیلهٔ آنها روشن‌شد. چنانکه درفرانسه هم آثار کسانی مثل فوستل‌دوکولانژ، و هالفن[۲] نشان داد که در بررسی تاریخ قرون وسطی راجع به اهمیت نقش عناصر ژرمنی مبالغهٔ دور از واقع هم نباید کرد و آثار این‌مورخان‌اخیر جنبهٔ لاتینی تاریخ قرون وسطی را بنحو شایسته‌یی روشن کرد. بعلاوه تأثیرمطلوب مؤسسه‌یی علمی راکه در حدود ۱۸۲۹ با نام «مدرسهٔ اسناد»[۳] برای بررسی مآخذ و مدارك تاریخی قدیم بوجود آمد در جمع و نقد اسناد مربوط به‌قرون وسطی نباید نادیده گرفت. نیز، نشریه‌یی به‌نام مجلهٔ تاریخی[۴] که در ۱۸۷۶ بوسیلهٔ گابریل مونود[۵] از مورخان و محققان فعال این مدرسه بنیاد شد و همچنین نشریه‌یی به‌نام اسناد چاپ نشده[۶] که نیز بوسیلهٔ تربیت‌یافتگان این مدرسه اداره می‌شد در توسعهٔ مطالعات راجع به‌قرون وسطی نقش جالبی داشته‌اند و توسعهٔ فعالیت مجامع مشابه و تحقیقات و نشریات مربوط به‌دانشگاهها و محققان مستقل‌که در زمان‌ما هنوزتقریباً همه‌جا ادامه دارد احوال قرون وسطی را تاحد زیادی روشنترکرده است.

بعلاوه نه‌فقط بعنوان یك فصل کمتر شناختهٔ قرون وسطی [۲۲] بلکه حتی بعنوان یك پدیدهٔ تازه‌کهٔ در اروپای قرون وسطی، در اروپای عهد رنسانس، وحتی در اروپای عهد جدید تأثیر فرهنگی وسیاسی و نظامی قابل ملاحظه داشت تاریخ اسلام نیز برای پژوهشگران دو قرن اخیر اروپا جاذبهٔ‌خاص یافت. همچنین اروپای عصر جدید از آغاز فعالیتهای استعماری در برخورد با قسمت عمده‌یی از شرق

1. Giesebrecht 2. Halphen, L. 3. Ecole Des Chartes
4. *Revue Historique* 5. Monod, G. 6. Documents Inédits

خویشتن‌را بادنیای اسلام مواجه می‌یافت و هیئتهای تبلیغی نیز همراه‌با سایر دستگاههای وابسته به‌استعمار برای توسعهٔ نفوذ بیشتر خویش آشنایی بیشتر با فرهنگ اسلامی را لازم می‌دیدند و اینهمه، کنجکاویهای بی‌شایبهٔ علاقمندان به‌تاریخ، تاریخ ادیان، و تاریخ تمدن را نیز برای کشف علمی دنیای اسلام می‌افزود. بدون شک اولین حاصل این‌کشف خروج تدریجی اروپاییان بود از پندارهایی که کلیسا در طی قرون وسطی دربارهٔ محمد واسلام به‌آنها تلقین کرده بود. این‌پندارها که حتی امثال فرانسیس‌بیکن و ولتر را نسبت به‌اسلام وادار به تعصب می‌کرد، طی چند قرن اروپاییها را واداشت تا دربارهٔ محمد و اسلام افسانه های مغرضانه ببافند که هیچ درخور ذکر نیست [۲۳]. درست است که از وقتی کارلایل، محمد را به‌عنوان یک قهرمان تاریخ درخور ستایش یافت و مخصوصاً در دنبال توسعهٔ شرقشناسی دراروپا، دنیای غرب در آشنایی با اسلام وارد مرحلهٔ تازه‌یی شد لیکن هنوز، چنانکه در کارنامهٔ اسلام هم خاطرنشان کرده‌ام [۲۴] بسیاری ازمورخان اروپا هرجا دربیان احوال محمد به‌تأویل یا تفسیری دست بیابندکه متضمن ایراد یا اعتراض بر وی باشد آن را برهر تفسیر یا تأویل دیگر ترجیح می‌دهند. معذلک درطی این مدت در زمینهٔ تاریخ و تمدن اسلام پژوهشهایی که بوسیلهٔ تعدادی از شرقشناسان انجام یافته است و حاصل آن در دایرةالمعارف اسلام انعکاس دارد، این رشته از مطالعات را چنان توسعه‌یی داده است که در جهان اسلام هم امروز بدون توجه به‌این مطالعات نمی‌توان پژوهشهای تازه‌کرد. ازجمله‌نه فقط قسمت عمدهٔ مآخذ قدیم تاریخ اسلام‌را ازکتابها، کتیبه‌ها، الواح، پاپیروسها، سکه‌ها وسایرآثار بررسی کرده‌اند بلکه‌حتی‌دربارهٔ منابع علوم اسلامی از قرآن و حدیث و فقه واحکام نیز پژوهشهای بسیار جالب کرده‌اند که تعدادی از آنها را بمناسبت در ضمن مقدمهٔ تاریخ ایران بعد از اسلام برشمرده‌ام و اینجا نیازی به‌تفصیل بیشتر نیست.

ازجمله تأثیرات قابل ملاحظه‌یی که دنیای اسلام درتاریخ اروپا بخشید گذشته از نتایج جنگهای صلیبی که تأثیر آن، در حیات اجتماعی و سیاسی اروپا تدریجاً محسوس شد باید غلبهٔ عثمانیها را بر قسطنطنیه (۱۴۵۳) یاد کردکه همراه با عوامل دیگر، فرهنگ غرب را وارد مرحلهٔ‌رنسانس کرد و مقارن توسعهٔ آن با بسط راههای دریایی، کشف امریکا، نهضتهای مربوط به‌اصلاحات مذهبی، و ایجاد

حکومتهای ملی، اروپا وارد دوران تازه‌یی در تاریخ خویش شد ـ قرون جدید. دربارهٔ این دوره مطالعات انتقادی در دو قرن اخیر مخصوصاً بسبب بررسیهایی که درمورد هر یک از کشورهای اروپا یا بنیادهای گونه‌گون وجداگانهٔ مربوط به این کشورها انجام یافته است تاریخ به‌نتایج مطمئنتر رسیده است و البته کثرت اسناد و مدارك باقی‌مانده، وجود صنعت چاپ، و آزادیهایی که مورخ در دورانهای گذشته، از بسیاری‌از آنهابی‌بهره بود نیزسبب می‌شودکه دربارهٔ این‌دوره از تاریخ حاصل بررسیهای مورخان بیشتر درخور اعتماد تلقی‌گردد.

این نکته که تاریخ قرون جدید مخصوصاً آنچه به‌دوران بعد از انقلاب فرانسه مربوط است غالباً با احساسات‌و هیجانات عامه پیوند داردبررسی انتقادی را آنگونه که درمورد تاریخ قرون وسطی و قرون باستانی ممکن هست در مورد تاریخ قرون اخیر دشوار می‌کند. حتی در نزد مورخی‌عینیت‌گرای مثل لردآکتن (۱۸۳۶ـ۱۹۰۲) نیز توجه به‌مسایل و علایق جاری سبب شده است که تاریخ قرون جدید به‌عنوان تاریخ تطور و توسعهٔ آزادی تلقی شود ـ و البته از دیدگاه خاص طبقهٔ اشرافی جدید انگلیس. این اشراف‌زادهٔ کاتولیك انگلیسی که بحکم تربیت‌سیاسی ومذهبی دربارهٔ مفهوم آزادی عقاید خاصی داشت غالباً خاطرنشان می‌کرد که دین و آزادی بهترین چیزهایی هستند که انسان در تمام تاریخ جستجو کرده است و با اینهمه راه هردوشان در سراسر تاریخ با لکه‌های خون آلوده است. در بررسی انقلاب فرانسه و وحشتهایی که در طی آن در تمام اروپا موج‌می‌زد لردآکتن می‌پنداشت‌که آنچه‌این انقلاب را به‌نتایج نامطلوب منتهی کرد فقط این بود که درانقلاب، آزادی فدای مساوات شد و خودکامگی سلطان جای خود را به‌خودکامگی عامه داد[۲۵]. جالب آنست که انقلاب فرانسه بقدری با احساسات و هیجانات عامه ارتباط یافت که حتی مورخان هم در طی دو قرن اخیر غالباً لازم دیده‌اند که درمورد شرح و تفسیر آن، مقابل یکدیگر جبهه‌بندی کنند. تیبوده[1] (۱۸۷۴ـ۱۹۳۶) یك منتقد معروف فرانسوی حق دارد که در این باره ازتاریخ چپ و تاریخ راست صحبت می‌کند و از دو جبههٔ مخالف مورخان درین باب. [۲۶] این اختلاف‌نظرگاه دربارهٔ انقلاب فرانسه درواقع از همان نیم‌قرن اول بعد از انقلاب آغاز می‌شود و رنگ خاصی به‌تاریخنویسی

1. Tibaudet, A.

رمانتیک می‌بخشد. حتی در ۱۸۲۴ کتابی که مینیه[1] (۱۸۸۴-۱۷۹۶) درباب تاریخ انقلاب فرانسه نوشت بدان‌سبب که‌آن را با لحنی بالنسبه عاری از شور و هیجان نوشته بود منتقدی آن را تشبیه به‌نطقی کرد که بر بالای پیکر تشریح شدهٔ مرده‌یی ایراد کنند. نیم‌قرن بعدهم که هیپولیت تن در بنیاد فرانسهٔ معاصر انقلاب فرانسه را بنحوی توصیف کرد که بگمان خودش گویی انقلاب فلورانس یا آتن را وصف کرده باشد، کار وی چنان تلقی شدکه فقط طبقات ارتجاعی از آن خشنود بودند. نه آیا درمورد ناپلئون و نقش امپراتوری هم نشان اینگونه گرایشهای چپ یا راست را درغالب این تحقیقات می‌توان یافت؟ دربارهٔ این جهانجوی بی‌آرام‌که والتراسکات[2] (۱۷۷۱ - ۱۸۳۲) در وی یک غاصب منفور نشان می‌داد و لرد بایرون[3] (۱۸۲۴-۱۷۸۸) راجع به‌او می‌گفت بی‌آنکه امپراتور بدنیا آمده باشد امپراتوران را بدنبال گردونهٔ خویش کشید نه فقط در بین سالهای ۱۹۰۰-۱۸۹۰ که فردریک ماسون مورخ فرانسوی تحقیقات انتقادی خود را درباب وی‌منتشر می‌کرد هنوز برای وی ممکن نبود از وی یک قهرمان نسازد بلکه در ۱۹۳۴ هم که یک مورخ فرانسوی بنام آلبرمینیه[4] کتابی تحت عنوان ناپلئون: له یا علیه می‌نوشت نمی‌توانست در پایان نقل سخنان موافق و مخالف به‌نفع او نتیجه نگیرد. شاید قسمتی از انتقادهایی را هم که مورخان دیگر از ناپلئون می‌کنند باید به همین‌گونه احساسات ملی، میهنی، یا سیاسی مربوط کرد. ازاین کلام البته نباید نتیجه گرفت‌که اثری‌مثل کتاب عظیم کیرشایزن[5] مورخ سویسی و کتابی مثل آنچه تارله (۱۹۵۵-۱۸۷۵) مورخ معاصر شوروی درباب ناپلئون نوشته است نیز باید بهمین چشم نگریسته آید اما از ورای گرد و غباری که غلبهٔ احساسات‌در پیرامون نام‌آوران وحتی‌برگرد وقایع مهم برمی‌انگیزد، دیدن سیمای واقعیت تاریخی چقدر دشوار است!

بدون شک نقش‌مورخانی‌چون فون ترایچکه در آلمان وسیلی در انگلستان که ستایشگران تجاوزهای امپریالیسم اروپایی بوده‌اند فقط شکست یک نوع تاریخ‌نگاری دوران جدید را در روبرو شدن باعینیت‌گرایی نشان می‌دهد. معهذا تاریخ مخصوصاً در آنجاکه خود را با افکار عامه مواجه نمی‌یابد و برای‌حوزهٔ محدود محققان

1. Mignet, F. A.M.M. 2. Scott, W. 3. Byron, G. G.
4. Meynier, A. 5. Kircheisen

نوشته می‌شود کمتر تا باین اندازه دستخوش هیجانات زندگی روزمره می‌شود. بعلاوه، در طی زمان پیدایش فاصله با حوادث و انصراف شور و هیجان عامه نیز در نیل مورخ به‌عینیت تأثیر خود را البته دارد. اگرمورخ امروز می‌تواند دربارهٔ آنچه با تاریخ عقاید ارتباط دارد آن اندازه «عینی» داوری کند که در قرون وسطی نیل بدان درجه از عینیت مجازاتش سنگسار کردن و زنده سوزانیدن بود تاریخ این امیدرا می‌دهدکه یک روز نیز دربارهٔ آنچه ورای مسایل مربوط به‌عقاید دینی است مورخ خواهد توانست آنگونه «عینی» قضاوت کندکه تصورش هم برای مورخ امروز ممکن نیست. چنانکه شاید دیری نگذردکه مورخ امریکایی دربارهٔ فاجعهٔ هیروشیما همان اندازه عینی قضاوت کند که امروز می‌تواند دربارهٔ واقعهٔ کارتاژ صحبت بدارد وبدینگونه هیچ شک نیست‌که اگر مورخ را دشواریهایی که هرقاضی باآن روبروست گه گاه در پیلهٔ ذهنیت محصور می‌دارد تاریخ را بدان سبب نمی‌توان محکوم‌کرد.

بعلاوه، تاریخ علیرغم دشواریهایی‌که درخروج از ذهنیت و در هماهنگی با واقعیتهای جاری بدانها محکوم است دارد همواره در طریق نیل به عینیت راه می‌پوید و مخصوصاً بررسی تحقیقات اخیر در زمینه‌های تخصصی نشان می‌دهد که تاریخ در عصر ما با تمام امکانات خویش بسوی حقیقت می‌پوید و کوشش دارد که حداکثر سعی خود را در جمع‌آوری اسناد انجام دهد وحداکثر بیطرفی را که نیل بدان برایش ممکن است در قضاوت راجع به‌آن احراز کند. حتی در پایان قرن نوزدهم ویلیام استابز[1] در آکسفورد و لردآکتن در کمبریج تا حد زیادی از غلاف ذهنیات خویش بیرون آمده بودند. درمورد استابز (۱۹۰۱-۱۸۲۵) قسمتی از توفیق مورخ شاید ناشی‌بود ازاینکه بیشتر باتاریخ قرون وسطی سروکار داشت وچون تاریخ تحول حکومت قانونی را از عهد رم تا دوران خاندان تیودور بررسی می‌کرد چندان با مسایل عصری تماس نداشت. معهذا حتی در بارهٔ این گذشته‌های دورقضاوتهای او در بارهٔ دولت وکلیسا ازآنچه حوصلهٔ اخلاقی یک اسقف آکسفورد اقتضا داشت عینی‌تر بود. در آنچه مربوط به‌تاریخ قرون جدیدست اهتمام لردآکتن در نیل به‌عینیت قابل توجه بود. در رساله‌هایی که وی راجع به‌طرح تاریخ دوران جدید کمبریج نوشت خاطرنشان‌کردکه چنین تاریخی باید ازاینکه وسیلهٔ اظهارعقاید سیاسی یاوسیلهٔ خدمت

1. William Stubbs

به آنگونه مقاصد باشد برکنار بماند. وقتی وی می‌نوشت که تاریخ نهایی را نمی‌توان در عمر نسل حاضر دسترس‌پذیر یافت اما در عمر نسل حاضر لامحاله می‌توان خودرا ازسلطهٔ تاریخ قراردادی‌رها کرد، درواقع ازراه خوشباوری پایان راه را خیلی نزدیک می‌شمرد.

البته راه نه باین نزدیکی است اما بی‌پایان نیست و دیریازود به‌مقصد خواهد رسید. از دشواریهایی که در تحقق این مقصود هست بارها در جای جای این گفتارها سخن رانده‌ام. اما ذکر این نکته‌هم اینجا لازم است که آنچه مورخ امروز اروپایی را از نیل به‌یک ارزیابی بالنسبه عینی دربارهٔ تاریخ جهانی باز می‌دارد شاید نیز تصور اروپایی است از تاریخ ـ از تاریخ جهانی ـ [۲۷]. حتی ارنست‌ترولچ در تاریخ‌گرایی و مسایل آن، تصوری‌که از تاریخ جهانی دارد برین فرض مبتنی است که فقط شامل تاریخ اروپاست [۲۸]. اگر روسیه وامریکا را نیز درحکم اروپا می‌شمارد برای آنست که آنها را نیز وارث تمدن یا دنبالهٔ فرهنگ یونان و رم باستانی می‌یابد. درواقع مورخ اروپایی که تاریخ جهانی را از یونان و رم شروع می‌کند واز راه قرون وسطی و رنسانس آن را با قرون جدید اروپا و عصر ما پیوند می‌دهد طبعاً ازین نکته غافل می‌ماند که مایهٔ اصلی تمدن جهانی را یونان بوجود نیاورد، کرت بود که آن را از بابل و مصر به‌یونان نقل کرد، و قرون وسطی هم که بیش از هر چیز مسیحی است به‌سنتهای غیر یونانی بیشتر مدیون بود. بعلاوه نه‌فقط رنسانس و قرون جدید از تأثیر فرهنگ اسلام بهره یافت بلکه حتی تأثیر شرق و افریقا در تحول سیاست و حکومت اروپای عصر ما نیز عواملی که بتوان آنها را نادیده گرفت نیست. این اروپاپرستی بی‌شک یک مانع عمده است که نمی‌گذارد مورخ اروپا تاریخ جهان را با چشم یک مورخ ببیند نه باچشم یک اروپایی.

دربین‌آنچه نظرگاه محدود مورخ غربی را ازادراك درست وحدت انسانیت که هیچ تاریخ «عینی» بدون ادراك آن حصول نمی‌تواند یافت باز می‌دارد بی‌توجهی به تاریخ چین و هند است که ادراك درست نقش آنها در حوادث جهانی قرون اخیر هم بدون توجه به احوال گذشتهٔ آنها غیر ممکن خواهد بود. بدون شک ادعای مورخهایی مانند شلوسر[1] (۱۸۶۱-۱۷۷۶) که می‌پنداشته‌اند دنیای شرق چون سر و

1. Sclosser, F. Ch.

کارش با نظامات ثابت و استبدادیست تاریخ و تحرك ندارد [۲۹] جز از کوته‌بینی آنها و علاقه‌یی که به محدود کردن تمدن به‌حوزهٔ یونان و رم باستانی دارند ناشی نیست و گرنه نظامات ثابت و استبدادی درکدام جامعهٔ غربی سابقه ندارد؟

درمورد هند شاید کشف امریکا بوسیلهٔ کریستف کلمب و دیگران از اسباب عمدهٔ انصراف طولانی دنیای غرب ازجستجوی آشنایی عمیقتری با آن بوده باشد. اما اگر کریستف کلمب که در جستجوی راه هند امریکا را تقریباً از روی تصادف کشف کرد به‌هند قدم نهاده بود شاید سرنوشتی بدتر از سرخ‌پوستان وحتی بدتر از تجربهٔ استعمار بریتانیایی در انتظار هندوان بود... معهذا فرهنگ عمیقی که از موهنجو-دارو در هزارهٔ سوم قبل از میلاد تا کلکته و بمبئی نیمه‌اروپایی در عصر ما ادامه دارد و از بودا (۴۸۳-۵۶۳ ق.م.) و آشوکا (۲۳۲-۲۷۳ ق.م.) تا مهاتما گاندی[1] (۱۹۴۸-۱۸۶۹) و رابیندرانات تاگور[2] (۱۹۴۱-۱۸۶۱) صفا و درخشندگی خود را حفظ کرده است و هنوز در حال آفرینندگی است قبل از آنکه دریچهٔ اسرار خود را در قرن هجدهم و نوزدهم میلادی برروی راهبان مسیحی وسوداگران کمپانی هند بگشاید بر روی دنیای خلافت بغداد و کسانی امثال ابوالحسن مسعودی و ابوریحان بیرونی گشود و هرچندتسلط طولانی وبالنسبه بی‌منازع بریتانیا درهند مطالعات مربوط به‌تاریخ و فرهنگ هند را درخط تازه افکند [۳۰] ولیکن‌هنوز این نکته‌که هند طی قرنها بر دنیای‌غرب مجهول ماند و هنوز هم آنچه غرب دربارهٔ آن می‌داند بسیار مختصرست، بدون شك برای محقق امروزی مایهٔ شرمساریست[۳۱]. دربارهٔ چین هم با آنکه اروپای غربی از عهد روشنگری این دنیای اسرارآمیز را اززبان ولتر و دیدرو درخور ستایش‌می‌یافت دانش دنیای‌غرب هنوز بسیار محدودداست. چرا که دنیای چین فقط از وقتی با توسعهٔ مراودات اروپاییان «خطر سفید» را تجربه کرد توانست توجه دانش غربی را جلب کند. معهذا تمدنی چنین کهنه وعمیق که حتی قبل از ظهور مغول و ترك هم در دنیای مجاور تأثیر گذاشت نمی‌تواند در بنای دنیای جدید کم‌تأثیر بماند و تغافل از آن مورخ امروز را از درك وحدت انسانیت باز می‌دارد. چنانکه ژاپن، سرزمین آفتاب طالع هم اگر چند فقط از ۱۸۵۳ با ورود ناوگان امریکایی وارد تاریخ دنیای غربی می‌شود هم در موجبات انزوای دیرینهٔ

1. Mhatma Gandhi 2. Rabindranath Tagore

خویش و هم در ارتباطی که از طریق آیین بودا با خارج دارد اسراری برای مورخ فاش می‌کند و شرکت فعال آن در حوادث دنیایی که گویی ژاپن تصمیم دارد مزایای تمدنش را اخذکند و از آن چیزی بهتر بسازد، دیگر تغافل مورخ غربی را دربارهٔ شرق توجیه‌ناپذیر می‌کند.

بحث در جستجوهای تازهٔ تاریخ را بدون اشارتی کوتاه به‌مطالعات افریقایی نمی‌توان به‌پایان آورد. دربارهٔ این قارهٔ سیاه که از عهد دنیای رم ویونان فقط به‌چشم یک مستعمرهٔ بازرگانی به‌آن می‌نگریسته‌اند و در قرنهای اخیر نیز غالباً جز در ضمن بحث از استعمار یا ضد استعمار از آن سخن نگفته‌اند آنچه درتاریخ جهان مطرح بحث هست اندك است لیکن جستجوهای تازه هم دراین باب اگرچه اندك است باز امیدبخش است وتوسعهٔ آن مورخ را در فهم درست و عینی‌تر تاریخ انسانیت کمک بسیار خواهد کرد. درین قارهٔ عظیم که خط استوا آن را تقریباً دو نیمه ساخته است و دریای مدیترانه، اقیانوس اطلس، اقیانوس هند، و بحر احمر آن را مثل یک جزیرهٔ بزرگ از آسیا و اروپا جدا کرده است، بررغم ویژگیهای اقلیمی و انسانی که در نواحی مختلف هست عوامل مختلف هم وجود داردکه مورخ را مجاز می‌کند تا تاریخ تمام قاره را از لحاظ جریان حوادث به‌ادوارمشابه و بالنسبه منظم تقسیم کند ازآنجمله می‌توان تاریخ ۶۳۹ میلادی‌را که تاریخ ورود اعراب به‌مصراست پایان دوران قدیم تاریخ افریقا شمرد، سال ۱۴۳۴ را که مقارن آن پرتغالیها در افریقا راه پیدا می‌کنند پایان دوران میانهٔ آن محسوب کرد، سال ۱۸۵۰ را که آغاز استعمار اروپایی است پایان عصر جدید افریقا حساب‌کرد که فقط با خاتمهٔ جنگ دوم جهانی، افریقا را به‌دوران خودآگاهی و استقلال ملی رهبری کرد. البته اطلاعات مربوط به‌تمام این ادوار که ازعهد هرودوت و افلاطون شروع می‌شود وتا گزارشهای خبرنگاران جراید راجع به‌جنگهای استقلال طلبانهٔ کشورهای نوزاد افریقا را شامل می‌شود محتویات تاریخ پرهیجانی است که برده‌گیری، غارتگری، کشتار ونفرت و خشونت در سراسر آن موج می‌زند وگه گاه انسان سفید را از اینکه سیاه نیست شرمسار می‌کند. در تحقیق این تاریخ که علاوه برگزارشهای یونانی، رومی، واسلامی از اواخر قرن هجدهم گزارشهای اروپایی قسمت عمدهٔ اسناد آن را تشکیل می‌دهد مورخ مخصوصاً بسبب فقدان روایات مکتوب غالباً با آنچه در تاریخ علوم کمکی

می‌خوانند سروکار دارد. در بین اینگونه علوم کمکی مخصوصاً از مردم‌شناسی سودهای عمده می‌توان برد همچنین از زبانشناسی و باستانشناسی نیز فواید قابل ملاحظه‌یی حاصل می‌شود چنانکه از روایات شفاهی نیز اگر روش انتقادی درست بکار بسته آید مورخ می‌تواند بهرهٔ بسیار بجوید. در آنچه مربوط به‌ادوار استعمار افریقایی و حتی دوران اکتشافات جغرافیایی است از محتویات آرشیوها فواید بسیار حاصل می‌شود چنانکه تنها آنچه ازین گونه اسناد در دیوان ضبط عمومی لندن[1] هست و از دیوان مستعمرات[2] به‌آنجا نقل شده است نزدیک ده هزار مجموعه را در بر دارد که از سال ۱۶۶۰ گزارشهایی درباب افریقا بدست می‌دهد. نظیر این‌گونه اسناد را پرتغالیها درآرشیو تاریخی ماوراء دریاها[3]، فرانسویها در آرشیوهای وزارت امور خارجه و واتیکان در آرشیوهای مربوط به‌هیئتهای تبلیغ مسیحی دارند و در ضبط سایرکشورهای اروپا هم درباب دورهٔ استعمار اسناد وگزارشهای قابل‌ملاحظه هست و جستجوهایی که بکمک این اسناد و تحقیقات زبانشناسی و مردم‌شناسی انجام می‌شود اکنون چنان پیشرفتی دارد[۳۲] که می‌توان امید داشت حاصل این جستجوها مورخ آینده را در نیل به‌یک تاریخ جهانی بالنسبه عینی کمک شایان کند.

1. Public Record Office 2. Colonial Office
3. Arquivo Historico Ultrmarino

۱۰ اندیشهٔ تاریخ‌نگری

آنچه شور و شوق عامه امروز از تاریخ طلب می‌کند تنها شناخت گذشته نیست، معنی و هدف گذشته و آینده نیز هست: تاریخ‌نگری. همین نکته است که فلسفهٔ تاریخ را بر رغم اعتراضهایی که بر امکان آن هست توجیه می‌کند. نزد پیروان ادیان الهی این معنی و هدف تاریخ روشن است. برای قوم یهود گویی تمام جریان تاریخ جز این هدفی ندارد که یهوه می‌خواهد فرصتی بیابد تا قوم‌خویش را تعلیم، تشویق، یا تنبیه کند. اگر فاتحان آشور در ضمن لشکرکشی‌های خویش به‌عبرانیان برمی‌خورند و آنها را باسارت می‌برند برای آنست که یهوه می‌خواهد گنهکاران یهود را مجازات کند و اگرکورش به‌فتح بابل می‌پردازد بجهت آنست‌که تعدادی ازین اسیران را برای تجدید بنای معابدشان به‌اروشلیم بفرستد آیا فتوحات اسکندرهم برای همین بود که اسکندریه بوجود آید وقرنها در دوران تسلط رم مرکز جنب و جوش دلالان و رباخواران یهود باشد وکشف کریستف‌کلمب‌هم بخاطر آن بود که در نیویورك یك مرکز بزرگ فعالیت اقتصادی برای فرزندان اسحق بوجود آید؟ با آنکه، اخبار یهود باتعلیم این نوع تاریخ‌نگری دنیا وتاریخ را بهمان اندازه محدود تلقی می‌کرده‌اند که پیرزنان روستایی هنوز درهمه‌جا محله وقریهٔ خویش را عبارت از تمام دنیا می‌بینند نکتهٔ جالب درین تعلیم غلبهٔ مشیت الهی است ـ بر تمام جریانهای تاریخ. در سایر ادیان الهی‌هم این تصور مشیت هست ودر واقع آنچه عبرت تاریخ خوانده می‌شود نیز ناشی از همین تصور است. طبری که مثل همهٔ مورخان اسلام تمام رویدادهای جهان را مخلوق اراده و مشیت خداوند می‌بیند تحقق این مشیت را هدف ومعنی واقعی تمام تاریخ می‌یابد. وی یك‌جا این حدیث را نقل می‌کند که خداوند اولین چیزی که آفرید قلم بود، بدو گفت بنویس گفت پروردگارا چه بنویسم؟ گفت بنویس قدر. هماندم قلم بحرکت درآمد و هرآنچه بود و بودنی‌است

نوشتن گرفت[۱]. در واقع این مورخ از نقل اینگونه حدیثی نظر به بیان این نکته دارد که در جهان هرچه روی داده است و روی دادنی است معنی و هدفی جز اراده و تقدیر الهی ندارد. ادیان دیگر هم که جریان امور جهان را بکلی به مشیت و ارادهٔ خداوند منسوب می‌دارند چیزی جز این تعلیم نمی‌کنند. در ایران حتی قبل از تدوین خداینامه‌ها که مبتنی بر همین طرز فکر بنظر می‌رسند، تعلیم زرتشت نیز جهان را یک صحنهٔ نبرد بین خیر و شر می‌دید که فرجام آن از پیش قابل پیش‌بینی بود: غلبهٔ نهائی خیر. حتی یک قصهٔ کهن که درباب زروان نقل می‌کنند می‌گوید اوهرمزد و اهریمن هر دو از زروان بوجود آمدند. اما زروان حکومت جهان را به‌کسی وعده داده بود که اول به‌حضور او بیاید. چون نخست اهریمن پیش وی ظاهر شد، زروان با وجود نفرتی که از او داشت برای آنکه به وعدهٔ خویش وفا کند قبول کرد که او نه هزار سال بر جهان حکومت کند اما پس از آن حکومت تنها از آن اوهرمزد خواهد بود[۲]. این قصه نشان می‌دهد که حتی برای پیروان زروان غلبهٔ نهایی تعلق به‌خیر خواهد داشت و بدینگونه جریان کار جهان تابع تقدیریست که از پیش معلوم است و حوادث و رویدادها گویی فقط عبارتست از ظهور آن تقدیر. در شاهنامه ـ و احتمالاً در خداینامه‌ها نیز ـ حوادث گیتی عبارتست از یک سلسله فراز و نشیب و پست و بلند که پروردگار بی‌آنکه به‌کسی مهر و کینه‌یی داشته باشد برای مردم پیش می‌آورد[۳]. این طرز تلقی از حوادث جهان ناچار باید مبنی باشد بر فکر سرنوشت ـ تقدیر خدایی که فقط او از فرجام کار خبر دارد. هرودوت مورخ یونانی هم حوادث تاریخ را آفریدهٔ خواست خدایان می‌دید. در سراسر کتاب این «پدر تاریخ» آنچه بر جریان حوادث و احوال انسان حکومت قطعی دارد سرنوشت است ـ و دگرگونیهای آن. داستان کرزوس پادشاه لیدیه و احوال خشایارشا فرمانروای ایران، آنگونه که در روایت هرودوت آمده است شواهدی براین طرز تفکر او بشمارند. در هر دو مورد غرور انسان و تمام آنچه مایهٔ تعلق خاطر اوست بازیچهٔ حکم و تقدیر خدایان است که عبارتست از سرنوشت ـ سرنوشت اجتناب ناپذیر. در ادب آباء قدیم کلیسا نیز صبغه‌یی ازین طرز فکر هست. اگوستن[۱] (۳۵۴-۴۳۰م) در رسالهٔ مشهوری که بنام شهر خدا[۱] دارد، جریان تاریخ را بمنزلهٔ

1. St. Augustins *De Civitate Dei*

نوعی کشمکش توصیف می‌کند که بین دو عامل عمده هست: ملکوت زمینی و ملکوت آسمانی که تقریباً دولت و کلیسا مظاهر آن دو ملکوت بشمارند. آیا درین طرز فکر او یادگاری از ثنویت مانی که اوگوستن در جوانی یکچند بدان دلبستگی داشت منعکس نیست؟ در هر حال برای اوگوستن غلبهٔ نهایی درین کشمکش از آن ملکوت آسمانی خواهد بود. در اینصورت هدف تاریخ و معنی آن گویی بیرون از حوادث و رویدادهاست و عبارتست از تحقق مشیت ربانی.

در نزد مورخان و حکماء اروپا بیش از هزارسال بعد از سن‌اگوستن هم باز همین رأی مقبول بود، و حتی بوسوئه (۱۷۰۴-۱۶۲۷) در قرن هفدهم هنوز تحت ـ تأثیر تاریخ‌نگری قوم یهود و آنچه نزد کلیسا مقبول بود تاریخ را عبارت می‌دید از تحقق عنایت و مشیت ربانی. درست است که از دیدگاه محدود کشیشانهٔ او تمام حوادث جهان جز با هدایت و دین ارتباط نداشت، همهٔ رویدادها بنوعی با تعالیم پیغمبران تورات مربوط بود، وحتی وجود امپراتوریهای بزرگ جز عقوبت یاحمایت قوم گزیدهٔ خدا ـ اسرائیل ـ هیچ علت وجودی دیگر نداشت؛ با اینهمه بوسوئه تصدیق داشت که جز در موارد معدود نادر، خداوند بی‌واسطه در رویدادهای جهان مداخله‌یی نداشته است و تقدیر و مشیت قاهر خویش را از طریق وسایط و اسباب اجراء کرده است. لیکن این اسباب و وسایط فقط نقابهایی است که چهرهٔ واقعی مشیت را از انظار پنهان می‌دارد وآنچه در واقع یگانه عامل مؤثرست همان مشیت الهی است. اگر خداوند امپراتوری تمام آسیا را به‌بابلیها داد برای آن بود که یهود را عقوبت‌کند، اگرکورش را به‌فرمانروایی نشاند بآن سبب بود که تا انتقام یهودان را بازستاند، و اگر خداوند رومیان را برانگیخت باز برای تنبیه یهود بود. با این بیان بوسوئه حتی تمام مشیت الهی را نیز ساده‌لوحانه در سرنوشت یهود منحصر می‌دید. دربین کسانی که کوشیدند ورای نقش مشیت معنی و هدف معقولی برای تاریخ پیدا کنند ویکو حکیم ایتالیائی، ومنتسکیو را باید نام برد. جامباتیستاویکو (۱۷۴۴ ـ ۱۶۶۸) نشان داد که تاریخ در عین آنکه مسخر مشیت الهی است اما بازاز یک سلسله قانون داخلی خویش‌هم پیروی می‌کند که تخلف ازآن امکان ندارد. درواقع هرچند مشیت ربانی برتمام امور عالم حکومت نهایی دارد بازچنانکه ویکو می‌گوید جامعهٔ انسانی می‌بایست باقتضای اصول و قوانین خویش سیرکند و بین این دو امر

مغایرت هم نیست. کتاب ویکو بنام اصول یك علم جدید در واقع بنیان فلسفهٔ تاریخ جدید محسوب است و نکته‌های تازه در آن هست اما ظاهراً مشاهدهٔ ضعف و انحطاط ایتالیای عصر وی در دنبال عظمت و قدرت از دست رفته‌یی که نامش رم بوده است در القاء و تلقین فکر ادواری تاریخ ـ که البته نوعی تحول باز را ارائه می‌کند و امید بهبود هم در توالی ادوار آن هست ـ در ذهن وی بی‌تأثیر نبوده است. بموجب نظریهٔ وی که بیک وجه یادآور قانون حالات سه گانهٔ اگوست‌کنت[1] (۱۸۵۷-۱۷۹۳) هم هست هر قومی در مدارج سیر خویش می‌بایست از سه مرحلهٔ متوالی بگذرد: ربانی، قهرمانی، و انسانی. این سه مرحله بترتیب با مراحل سه گانهٔ حیات انسان: کودکی، جوانی، وکهولت، مطابقت دارند. بدینگونه آن حکومت که فی‌المثل در دورهٔ قهرمانی یک قوم به‌وجود می‌آید مظهر آریستوکراسی و آرمان طبقهٔ اشراف است اما این حکومت در دورهٔ کهولت قوم جایش را به یک حکومت دموکراسی می‌دهد که در آن عدالت و آزادی حکمفرماست. اما این اوج‌کمال آغاز سرمنزل پیریست که انحطاط در دنبالش هست و هر چند در پایان آن جامعهٔ قوم باز به‌وضع اول دوران کودکی باز می‌گردد و باز همان راه کمال را طی می‌کند تا در پایان انحطاط یک‌بار دیگر دورهٔ تازه‌یی را شروع نماید؛ لیکن دور اول در ادوار بعد تأثیر و میراث خویش را بر جای می‌نهد و هردور فقط تکرار ادوار پیش نیست اصلاح و تکمیل آن ادوار هم هست. چنانکه هرچند تکرار ادوار، توالی دورانهای ربانی، قهرمانی و انسانی را اقتضا دارد اما تکرار این ادوار تمام حاصل ادوار قبل را از بین نمی‌برد. از جمله هر چند اروپای قرون وسطی با اقتصاد کشاورزی و اشرافیت جنگجویی خویش دورهٔ قهرمانی یونان هومیروس را تجدید می‌کند، و اخلاق و فرهنگ مشابهی را اقتضا دارد باز بربریت مسیحی قرون‌وسطی با بربریت عهد شرك یونانیان هومیروس تفاوتش قابل‌ملاحظه است [٤]. پیداست که توالی ادوار، فکر ترقی را ـ لااقل در سیریک‌حرکت مارپیچی نفی نمی‌کند [٥]. توالی انحطاط و عظمت که‌نزد ویکو مظهر پیری و جوانی جامعه است نزد مونتسکیو[2] (۱۷۵۵-۱۶۸۹) مسأله‌یی بود برای اظهار بعضی ملاحظات درباب تاریخ‌رومیان. وی‌که احوال رومیان واسباب عظمت وانحطاط آنها رابررسی کرد، بر

1, Comte, A. 2. Montesquieu, C. L.

خلاف بوسوئه که این عظمت و انحطاط را از طریق مشیت ربانی توجیه کرده بود کوشید درین باب علل و اسباب طبیعی و عقلی پیدا کند. این بررسی اسباب و علل طبیعی را وی در تحقیقی که راجع به‌قوانین و مبادی آنها ـ روح قوانین ـ انجام داده است با قدرت و دقتی بی‌نظیر دنبال کرده است و تأثیر اقلیم، طرز معیشت، نوع حکومت و حدود آزادی اقوام را در پیدایش قوانین آنها نشان داده است. در ملاحظات راجع به‌رومیان هم اسباب و علل رویدادها را در خود رویدادها جسته است نه در مشیت و حکمت الهی. درست است که این ملاحظات از بعضی نقایص خاصه در آنچه مربوط به‌بررسی و نقد اسناد و یا توجیه آنهاست خالی نیست، لیکن مونتسکیو درین اثر نشان داد که توسعهٔ قدرت رومیان، و انحطاط آنها که در دنبال آن حاصل آمد بحکم منطق ضرورت داشت و سیر حوادث توالی آنها را ایجاب می‌کرد. اگر برای مونتسکیو که رموز قوانین را بررسی می‌کرد رومیان یک نوع قوم گزیده محسوب می‌شدند واگر بوسوئه که تمام امپراتوریهای عالم را از جهت ارتباط آنها به‌اقوام یهود بررسی می‌کرد در آن قوم بچشم یک قوم گزیده می‌دید، نزد ولتر که تاریخ را ورای سرگذشت فرمانروایان و احوال اقوام و طوایف تمام عالم می‌دید دیگر نه قوم گزیده وجود داشت نه قوم برتر. تمام اقوام عالم ازکلدانی و چینی تا یونانی و یهود اجزاء یک «کل» واحد بشمار می‌آمدند که انسانیت بود و معنی و هدف تاریخ هم عبارت می‌شد از پیشرفت و ترقی انسانیت. بدینگونه نزد ولتر (۱۶۹۴-۱۷۷۸) تاریخ عبارت بود از سیر انسان از ظلمت خرافات و اوهام به‌روشنایی روزافزون خرد. البته تصور آنچه امروز گاه معنی تاریخ و هدف آن می‌خوانند چیزیست که نزد ولتر شاید هیچ چیز از آن بیمعنی‌تر نبود. نویسندهٔ کاندید که در تمام قلمرو هستی بیعدالتی و تباهی را دست‌اندرکار می‌دید بی‌شک بر چنین تصوری فقط لبخند می‌زد. با اینهمه تمدن عصر خویش را در قیاس با تمدنهای گذشته یک نوع ترقی محسوس می‌دید ـ و یک نوع رهایی از قیود جهالت. روسو را که دم از بازگشت به‌طبیعت می‌زد دعوتگر طریقه‌یی می‌خواند که می‌خواهد انسان را دوباره به‌توحش وبربریت برگرداند. اما این ترقی انسانیت آهسته و تدریجی است و ولتر مانع عمدهٔ آنرا جنگ می‌داند و تعصب. وقتی میلیونها مردم جهان را فرمانروایان و روحانیان قربانی جاه‌طلبی‌های خویش

کرده‌اند، علاج این بدبختیها باعتقاد وی رهایی خلق خواهد بود از بلای تعصب و تسلیم. در بررسی راجع به روح ملل ولتر با تکیه بر آداب واخلاق طبقات مردم تاریخ را ازانحصار فرمانروایان بیرون آورد واین اقدام جسورانه‌یی بود که بامبادرت بدان ولتر پیش از دانتون و روبسپیرهدف آنها را - البته فقط در قلمرو تاریخ‌نگاری- تحقق داد. با آنکه ذوق و ظرافت شاعرانهٔ ولتر ترجیح می‌داد نقش بخت و تصادف و نقش علاقه و هوس مردان بزرگ را در سیر تاریخ قابل ملاحظه نشان دهد این دو عامل را بیشتر ظاهراً بدان جهت بزرگ جلوه می‌داد تا تأثیر مشیت ربانی را که امثال بوسوئه از آن دم زده بودند نفی کند. آنچه در نظر وی هدف تاریخ می‌توانست تلقی شود ترقی عقلی بود و رهایی عامه از تعصب وجهالت که وی، هم مردان بزرگ را درآن مسؤول می‌شناخت هم‌تصادفهایی را که عامه عبارت می‌دانند از مشیت ربانی.

مسألهٔ تصادف و اتفاق را پیش ازین نیز در بحث راجع به‌علیت مطرح کرده‌ام. این مسأله بقدری در توجیه حوادث عنوان شده است که بعضی منتقدان، تاریخ را بکلی قلمرو تصادف و اتفاق خوانده‌اند - قضیهٔ بینی کلئوپاترا.[1] برخلاف پاسکال[2] (۶۲-۱۶۲۳) که مدعی بود اگر بینی کلئوپاترا کوچکتر بود جریان تاریخ دگرگون می‌شد منتسکیو در ملاحظات راجع به‌رومیان نشان می‌داد که هیچ حادثهٔ تاریخی از تصادف و اتفاق ناشی نیست. نهایت آنکه قوانین حاکم بر احوال اقوام و ملل قوانین مطلق نیست با نوع حکومت، احوال سرزمین، اقلیم، ونوع زندگی اقوام بستگی دارد ونباید فقدان قوانین مطلق راهم تعبیر به‌حکومت اتفاق و تصادف کرد. با اینهمه، وجود علتهای ناشناخته را - که اندیشهٔ تصادف و اتفاق می‌بایست تعبیری از آن باشد- نمی‌توان در تاریخ نادیده گرفت. حتی مورخان نام‌آور- از پولیبیوس یونانی گرفته تا ماینکهٔ آلمانی- مکرر در مواردی که با مصایب وشکستهای تفسیرناپذیر یا حیرت‌انگیز برخورده‌اند پای عامل اتفاق وتصادف را پیش کشیده‌اند. باخت را انسان عادت‌کرده است لازمهٔ قمار بخواند چنانکه دانشجوی مردود -نه دانشجوی موفق- در «امتحان» غالباً بهمین چشم می‌نگرد. آیا توینبی[3] کاملاً اشتباه می‌کند که ازرواج روزافزون

1. Cleopatra 2. Pascal, B. 3. Toynbee, A. J.

اعتقاد به‌قدرت بخت وتصادف در غرب صحبت می کند؟ وقتی در یک فلسفهٔ پر ـ سروصدای عصر ما ـ فلسفهٔ سارتر ـ فکر ضرورت در امر وجود بکلی رنگ خود رامی بازد[٦] عجب نیست که مورخ بازگه گاه قضیهٔ بینی کلئوپاترا را مطرح کند. در واقع حوادث و اموری که برای آنها مورخ نمی‌تواند هیچ علت معقولی ذکر کند در تاریخ بقدری وجود دارد که نفی مطلق و قطعی مسألهٔ تصادف جز با یقین جزمی به‌قطعیت اصل علیت وبه‌عدم تخلف آن، ممکن‌نیست. در تاریخ وبکمک اخبار واسناد آن شاید نتوان قول هانری پوانکاره[1] (۱۹۱۲-۱۸۵٤) ریاضیدان معروف فرانسوی را که می گوید تصادف واتفاق وقتی روی می دهد که علتهای کوچک معلولهای بزرگ را بوجود آورند تأیید کرد چنانکه قول مارکس وانگلس هم که می گویند آنجا که در سطح وظاهر امور تصادف واتفاق حکمفرماست همواره قوانین باطنی ومخفی وجود دارد که مسألهٔ عمده فقط کشف آنهاست، سخنی است که فقط ناشی ازاعتماد براصل ضرورت تاریخی است وبا آنکه عقل درهرحال میل دارد آن را تصدیق کند برای توجیه این تصدیق نمی‌تواند از تاریخ شواهد کافی ارائه کند. توجیه آنتوان کورنو (۷۷-۱۸۰۱) اگرچه تاحدی منفی است اما نشان می‌دهد که وقوع تصادف تاچه حد با تصور ضرورت فاصله دارد. این ریاضیدان معروف که مخصوصاً باحساب احتمالات سروکار داشت تصادف را عبارت می دید ازعدم وابستگی متقابل بین چندین سلسله از علل ونتایج که درایجاد یک پدیده، تدارک یک برخورد، یا تعیین یک حادثه بدون هیچ‌گونه ضرورت هماهنگی داشته باشند. جالب این است که کورنو چنان به‌سهم تصادف در تاریخ توجه دارد که مدعی است حتی وظیفهٔ عمدهٔ تاریخ آن است که امرضروری را از امر اتفاقی باز شناسد و آنچه را اصلی و اساسی است از آنچه عرضی و تبعی است تفکیک کند. نکته این است که تاریخ در واقع ترکیب یا تقارنی است از آنچه ضروریست با آنچه هیچ‌گونه ضرورتی نمی‌توان به‌آن منسوب داشت. در حقیقت اگر امری که بکلی اتفاقی است باامری که عقلاً ضروریست بهم درنمی‌آمیخت تاریخ اصلاً بعنوان یک نظام عقلی بوجود نمی‌آمد. چنانکه اکتشافات علمی هم اگر برحسب یک نظم و ترتیب منطقی خاص روی می‌داد یک فرمول کافی بود که ترتیب پیدایش و حصول آنها را بیان کند و دیگر البته به‌تاریخ علم که توسعه و

1. Poincaré, H.

تکامل علم را دردنبال رویدادها و اکتشافات ما بررسی می کند حاجت نمی افتاد. اما حال البته چنین نیست و همین نکته نه‌فقط ضرورت وجود تاریخ را ایجاب می کند بلکه وجود اموری را هم که ضروری نیستند و چون در توالی حوادث مربوط به واقعه یا بنیاد مورد نظر نقشی ندارند متعلق به‌قلمرو تصادف و اتفاق بنظر می‌رسند نشان می‌دهد. مسألهٔ اجتناب ناپذیری حوادث، غیر از تصادف و اتفاق، قبولش برای منکران جبر تاریخ یک اشکال دیگر دارد: آزادی انسان. می‌گویند اگر توالی حوادث امری اجتناب ناپذیر باشد دیگر نه‌جایی برای نقش ومسؤولیت افراد و جماعات باقی می‌ماند نه تجربه‌یی که انسان در باب اتفاق و تصادف دارد قابل توجیه خواهد بود. همین نکته است که قبول اندیشهٔ «جبر تاریخ» را برای بعضی صاحبنظران مشکل می‌کند. معهذا کسانی که از جبر تاریخ دم می‌زنند کشف این اصل را وسیله‌یی می‌شمرند که از طریق آن انسان بر قوانین طبیعت که حاکم بر سیر تحول جامعه است دست بیابد وآن را بروفق مصلحت خویش بکار اندازد. درست است که آزادی انسان نامحدود نیست و آنچه تصادف و اتفاق خوانده می‌شود نیز ممکن است تا حدی فقط تعبیری باشد از آنچه ذهن انسان از دریافت علت یا علتهایش عاجزست لیکن در تاریخ هنوز در حال حاضر بسیارست رویدادهایی که آنها را نمی‌توان به‌علتهای کافی بازگرداند: بسبب نقص مدارک و اسناد تاریخ. یک مورخ و فیلسوف فرانسوی، بنام سینیوبوس، جداً مدعی بود که سه واقعهٔ مهم اروپا که در تحول سیاسی آن قاره در عصروی تأثیر فوق‌العاده داشت ـ انقلابات سالهای ۱۸۳۰، و۱۸۴۸، و جنگ آلمان و فرانسه‌در ۱۸۷۰ ـ همه ناشی از تصادف و اتفاق محض بوده است. با آنکه اسباب و علل مشهور این حوادث هیچیک چنان نیست که وقوع آنهارا درسالهای معین ایجاب کند دعوی این مورخ صاحبنظر را نیز نمی‌توان بطور قطع پذیرفت وگویا اسباب و موجبات هریک ازین سه واقعه متعدد بوده است و پیچیده. بعلاوه، اگر این هر سه واقعه اتفاق محض بوده‌است آیا اهمیت آنها و عواقب حاصل از آنها نیز اتفاق محض بوده است؟ با این بیان در باب انقلاب فرانسه هم می‌توان از تصادف و اتفاق صحبت کرد. درست است که ممکن بود واقعه درست در سال ۱۷۸۹ روی ننماید، درست است که احوال و اطوار وزیران لوئی ۱۶، دشواریهای خزانهٔ سلطنتی، و هیجانهایی که نجبا در دنبال

فرمان مربوط به‌پارلمان نشان دادند شاید تمام در حکم شعله‌یی بود که به‌یک انبار باروت رسید اما قضیه این است که در انبار بهرحال مواد قابل اشتعال وجود داشت و این را دیگر نمی‌توان حمل به‌تصادف و اتفاق کرد. بعلاوه چگونه می‌توان انقلاب فرانسه را توجیه کرد بی‌آنکه تأثیر نارضاییهای اجتماعی، مفاسد دستگاه اداری، و پریشانی بنیان اقتصادی عصر را در آن توجیه به‌حساب گرفت؟ از اینها گذشته تمام احوال فکری قرن هجدهم را که اگر در تکوین انقلاب نقش واقعی و عملی نداشته‌اند لااقل آن‌را در بعضی اذهان توجیه می‌کرده‌اند باید درین حساب آورد. چنین انقلابی را البته نمی‌توان فقط بوسیلهٔ عوامل جزئی و مقدمات اتفاقی مثل توطئهٔ فلان جمعیت یا تصمیم فلان دستهٔ محدود، تبیین کرد.

کسانی که نقش اتفاق و تصادف را در انقلاب قابل‌ملاحظه یافته‌اند گه‌گاه در توجیه ادعای خویش می‌گویند که باید بین انقلاب[1] و تحول[2] تفاوت گذاشت. تحول سیر طبیعی است، مقدمات و علل لازم دارد اما انقلاب همیشه علل و اسبابی که قابل پیش‌بینی باشد ندارد و حصول بعضی اسباب ممکن است بعضی اوقات منتهی به‌انقلاب بشود و اوقات دیگر همان اسباب و علل حاصل بیاید اما منجر به‌انقلاب نشود. دراین دعوی نیزجای سخن هست. انقلاب را می‌توان عبارت شمرد ازآن تحول که سرعت بیشتری یافته باشد: سرعتی که مقاومت ناپذیر بوده است ورام نشدنی. با اینهمه انقلابها ـ و همچنین تحولها ـ نیز گه‌گاه با مقاومت یا بر خورد شخصیتها مواجه می‌شوند و به‌عقیدهٔ کسانی که ضرورت تاریخ را انکارمی‌کنند ناچار، راه خود را تغییر می‌دهند. می‌گویند ناپلئون بناپارت نمونه‌یی ازینگونه شخصیتهاست که راه انقلابات و مسیر حوادث را تغییر داده‌اند. می‌توان پرسید که آیا نقش این شخصیتها خود تفسیر و تجسم یک نوع جبر تاریخ است یا یک نوع تصادف و اتفاق؟ اینکه ناپلئون یا چنگیز تعبیری از یک نوع جبر تاریخ، یک نوع باصطلاح ضرورت تاریخی، باشند تفسیر جدیدی است از همان ادعای قدیم منسوب به‌آتیلا و تیمورکه خود را صاعقهٔ آسمانی می‌خوانده‌اند و مجازات‌گناه و فساد خلق معهذا این نیز که امثال آتیلا، چنگیز و ناپلئون، چیزی به‌تأثیر محیط مدیون نباشند ادعایی است که کمتر از دعوی خود آنها نامعقول نیست.

1. Revolution 2. Evolution

در باب نقش شخصیت در تاریخ مبالغهٔ تامس کارلایل (۱۸۸۱ - ۱۷۹۵) فیلسوف و مورخ انگلیسی منتهی شد به اندیشهٔ قهرمان، قهرمان پرستی، و قهرمانی در تاریخ. کارلایل که شیفتهٔ فلسفهٔ رمانتیک آلمان بود چون فلسفهٔ فیخته[1] (۱۸۱۴-۱۷۶۲) را که بموجب آن جهان مخلوق «من» است درمورد تاریخ انسانی بکاربست از آن این نتیجه را بدست آورد که تاریخ فقط عبارتست از احوال قهرمانان. شیفتگی خاصی که کارلایل نسبت به نقش شخصیت در جریان حوادث داشت هم او را بمطالعه تاریخ رهنمون گشت و هم خود بهره‌یی بود که وی از این مطالعهٔ تاریخ بدست می - آورد. در تاریخ آنچه توجه غالب خوانندگان را جلب می کند شرح احوال مشاهیر ست وشرح نهضتها که از آنجمله کارلایل به شرح احوال اشخاص بیشتر اهمیت می‌داد چون معتقد بود که هیچ نهضتی در عالم نیست که از راه شرح احوال اشخاص و در واقع بوسیلهٔ آنها وارد تاریخ نشده باشد. اصلاحات، بنیادها، ادوار تازه، و حتی قوانین مربوط به‌اساس حکومت نیز می‌بایست فقط بکمک شرح احوال اشخاص مشهوری توجیه و تبیین شود که درین حوادث زیسته‌اند یا این حوادث را پرورده‌اند. در واقع به‌تعبیر کارلایل آنچه عرصهٔ گذشته‌ها را پر کرده است وجود کسانی است که در آن گذشته‌ها زیسته‌اند نه قراردادها، کشمکشها، و یادداشتهاشان. بدبینی کارلایل نسبت به‌مخالفان، جایی برای قبول اقوال مدعیان قول مخالف نمی گذاشت که وی در اقوال آنها چیزی جز لاف وگزاف نمی‌یافت. قهرمان واقعی را که تاریخ عبارت از داستان اوست کارلایل فرستاده‌یی می‌دانست که از قلمرو اسرار نامحدود - مشیت الهی - به‌دنیا گسیل شده است و عامهٔ مردم بایداز وی پیروی کنند. تحت تأثیر این اندیشه بود که کارلایل در بحبوحهٔ قرن نوزدهم نجات انسان را در باز - گشت به‌اوضاع قرون‌وسطی می‌دانست و در تسلیم به حکومت مردمی توانا اما عادل که از جانب مردم هم انتخاب نشده باشند. بدینگونه مبالغه در نقش شخصیت منجر به‌مخالفت با تمام پیشرفتهایی شد که جامعهٔ انسانی در طی تحول کند اما مصیبت‌بار خویش در طول قرون بدست آورده است و بکمک آنها خویشتن را از اسارت و جهالت قرون‌وسطی بیرون کشیده است. این اندیشه‌ها را کارلایل در کتابهای خویش پرورد و آنچه از اقوال او حاصل آمد تعبیر مبالغه‌آمیزی از قهرمانپرستی شد - با

1. Fichte, J. G.

نتایج نامطلوب آن.

با اینهمه این طرز فکر اختصاص به‌کارلایل ندارد و در شرق و غرب بعضی از اهل نظر از آن سخن گفته‌اند. کورت برایزیگ (۱۹۴۰ - ۱۸۶۶) مورخ آلمانی - که استاد دانشگاه برلین بود - درطی اثر خویش بنام صیرورت تاریخی[1] کوشید نشان دهد که تمام نهضتهای تازه را نیروی خلاقهٔ افراد و شخصیتها بوجود می‌آورد. مبتکران واقعی، افراد فوق‌العاده‌یی هستند که شخصیت قوی دارند. دیگران فقط دعوتگر و ناشر و مجری افکارآنها بشمارند وگویی تودهٔ مردم فقط مظهراصل سکون هستند و بیحرکتی. برایزیگ نه فقط لوتر را بعنوان یک همچو شخصیت قوی ذکر می‌کند که تعالیم او را شاگردانش نشرکردند و فکر او بدینوسیله در بین عامه انتشار یافت حتی کارل‌مارکس راکه خود او در واقع معتقد به‌نقش شخصیت نبود ازباب شاهد ذکر می‌کند و نشان می‌دهد که افکار او چگونه در تاریخ عالم منشأ اثر شد. براین دعوی برایزیگ جای ایراد بسیارست و آیا نمی‌توان گفت که شخصیتهای فوق‌العاده خود بهیچوجه یگانه مبتکر اقوال و آراء خویش نبوده‌اند و آن افکار واقوال پیش ازآنها نیزسابقه داشته است ودر واقع همان سابقه‌ها بوده است که اذهان شاگردان - وحتی تودهٔ مردم - را برای پذیرش سخنان آنها آماده کرده است؟ در عین‌حال بی‌آنکه فکر قهرمان وقهرمان‌پرستی درتاریخ قاهر ومستولی تلقی شود می‌توان نقش شخصیت را در ایجاد فرصتها یا در اغتنام فرصتها تصدیق کرد. نفی این‌نقش جبر وضرورت مطلق را الزام می‌کندکه بدون توجیه معقول آن آزادی ارادهٔ انسان و تأثیری راکه در بهبود انسانیت دارد نمی‌توان تفسیرکرد. آرنولد توینبی مورخ انگلیسی‌معاصر نیز در بین عوامل مؤثر در سیر تاریخ ازنقش «افراد آفرینشگر» و «اقلیتهای آفرینشگر» صحبت می‌کند. لیکن در هرحال، همیشه جای این سؤال هست‌که آیا این «افراد» و «اقلیتهای» آفرینشگر تجسم یا لااقل محصول مقتضیات عصر و محیط خویش نیستند؟ آنچه محقق است این است که همیشه بین افراد وجامعه، تأثیر متقابل هست وسرّ «تحرک» جوامع نیز همین تأثیرهای متقابل است.

آیا این تحرک همانست‌که اروپا درقرن هجدهم ازآن تعبیر به‌ترقی می‌کرد- و درپایان قرن نوزدهم آن را بنام تکامل تدریجی می‌خواند؟[۷]. در دوران روشنگری

1. Kurt Breysig, *Vom Geschichtlichen Werden*, 1926.

قرن هجدهم فکر ترقی درحقیقت یگانه ایمان وامید اکثرحکماء اروپا بود. با اینهمه این اندیشه هیچجا روشن‌تر وجالب‌تر از یک رسالهٔ کندورسه[1] (۹۴-۱۷۴۳) مجال بیان نیافت. رسالهٔ کندورسه درواقع مقدمه‌یی بودکه این فیلسوف وریاضیدان عصر انقلاب قصد داشت بریک کتاب جامع بنویسد ـ اندیشه‌یی که هرگز فرصت انجام آن را نیافت. کندرسه این فکر «ترقی» را ظاهراً ازدوست وحامی‌سابق خود تورگو[2] (۸۱ ـ ۱۷۲۷) وزیر مالیهٔ لویی شانزدهم اخذکرد اما اصل این اندیشه درآن زمان در اروپاگویی درهوا موج می‌زد وسابقهٔ آن به قبل ازعهد رنسانس می‌رسید[۸]. حتی بوسوئه هم به «ترقی» انسانیت قایل بود اما آن را حاصل تربیت روحانی می‌دید و ناشی ازمشیت الهی. درصورتیکه نزدکندورسه این ترقی نتیجهٔ کمال جویی وکمال پذیری انسان بودکه درقلمرو فرهنگ واخلاق نیز مثل قلمرو علم تحقق می‌یافت. این اندیشه، کندرسه را باهرنوع عقاید دینی که قائل بود به‌اینکه عالم انسانی بالاخره در جایی پایان خواهد یافت به‌مخالفت وامی‌داشت. اعتقاد به این پایان پذیری انسانی امری بودکه نزدکندورسه با احوال انسانی وکمال جویی مستمر اومغایرت داشت. رسالهٔ کندورسه، با عنوان طرح یک تابلو تاریخی از ترقیات روح انسان درواقع تاریخ نیست اما ازگذشته بدان سبب صحبت می‌کندکه بکمک تاریخ قوانین ترقی انسان را بیان دارد. درحقیقت از طریق همین اندیشهٔ ترقی واندیشهٔ قوانین مربوط به تاریخ بودکه کندورسه بعدها درفکر اگوست‌کنت تأثیر قابل ملاحظه‌یی بجای گذاشت. این رسالهٔ کندورسه، یک ستایشنامهٔ ترقی، ویک بشارت مربوط به‌سعادت مستقل محتوم انسانی‌است. درین رساله‌کندورسه بانوعی شوق وهیجان مکاشفه آمیز، اندیشهٔ کمال‌پذیری انسان را اعلام ودنبال می‌کند. در نظر وی انسانیت شباهت به فردی داردکه بطور توالی مراحل کودکی، بلوغ، ومردی را پشت سرنهاده است واکنون به دورهٔ کمال وپختگی رسیده است. طی این مراحل نیز عبارتست ازترقی مستمر درامتداد خط مستقیم‌که به‌موازات پیشرفت درعلم است. کندورسه خاطرنشان می‌کندکه طبیعت انسان برعقل مبتنی است وفضیلت هم عبارتست ازبکاربردن عقل وروشناییهای آن. چنانکه اخلاق نیز در نظر وی چیزی نیست جزطلب سعادت از

1. Condorcet, J.A.N.C., *Esquisse d'un tableau des Progrés De L'erprit Humain*
2. Turgot

طریق نیل به ترقیات علمی. درباب این سؤال که پس اینهمه تصادف واتفاق راکه در تاریخ روی می‌دهد واینهمه شرور وپس‌ماندگیها راکه وجود آنها را- لااقل درظاهر- نمی‌توان انکار کرد چگونه باید توجیه کرد؟ کندورسه جواب می‌دهدکه تمام اینها مولود تعصبات انسان است وجهل انسان به‌قوانین طبیعت. درینصورت به‌اعتقاد وی کافی است پیشداوریها وتعصبات ریشه‌کن شود و روشنایی علم برزندگی انسان تافتن‌گیرد تا آنچه حاصل شروجهالت است از بین برود. بدینگونه کندورسه انسان را گویی فقط با یک بُعد عقلی درنظر گرفته است وخطای اوظاهراً ازهمین‌جاست که گمان‌کرده است دانستن وخواستن شرط کافی‌است وهیچ به‌عواطف ومحرکات قلبی توجه نکرده است. کندورسه طالب نیل به‌اصول وقوانینی بودکه ترقی انسانیت می‌بایست بدانها وابسته باشد اما درین‌باره هیچ قاعده وقانونی ازبررسی تاریخ انسانی‌برای وی حاصل نشده است. ازسیر گذشته نُه مرحله برمی‌شمرد اما درمیان احوال آن مراحل بجای اتکاء براسناد وتدقیق درجزئیات به‌احکام کلی وآراء عقلی پرداخته است چنانکه آنچه نیز درباب مرحلهٔ دهم - مرحلهٔ آینده - گفته است آرزوهایی است آمیخته با مکاشفات‌که دورنمایی است از وحدت اقوام ورفع اختلافات. درتمام اینها شوق وعلاقه به ادراك قوانین مربوط به ترقی انسانیت هست اما ازخود این قوانین نشانی نیست. آیا این سخن اوراکه درقرن روشنگری وعصر انقلاب مثل یك نوع شعار همه جا تکرار می‌شد وبه‌موجب آن ستمگری وتعصب‌که ارباب حکومت وآباءکلیسا مظاهر آن بشمارند موجب اصلی عقب افتادگی انسانیت ومانع ترقی آن بوده‌اند می‌توان یك نوع قانون تاریخ تلقی‌کرد؟ اماکندورسه برای اثبات این نکته ناچار شده است بسیاری از واقعیات تاریخ را نادیده بگیرد ودرقضاوت راجع به گذشته تسلیم تعصبات وتمایلات خویش شود. شاید این دعوی قضاوت سخت و تعصب‌آمیزیست‌که وی به تبعیت ازعقاید جاری عهد روشنگری درباب قرون وسطی کرده است - وهنوز نزد بعضی مورخان واهل علم به‌میراث مانده است. بعلاوه این ترقی‌که‌کندورسه ازآن با شوق وعلاقه سخن می‌گوید اگرآنگونه‌که وی می‌خواهد، بیشترپیشرفت فکری وذهنی باشد تکامل‌مادی انسانیت را باآن چگونه می‌توان توجیه کرد؟[۹] البته‌کندرسه در تصویری که ازترقی انسانیت طرح می‌کند ازحرکت قهقرایی هم‌که درطی این سیرگه‌گاه پیش می‌آید غافل نیست. این امرکه وی آن را مولود ستمگری

وتعصب می‌خواند درنظر وی جزئی وموقتی است ونمی‌تواند درمسیرکلی ترقی مانعی بشمارآید. این ستایشنامهٔ ترقی‌راکندورسه درآخرین‌روزهای عمرکه تحت‌تعقیب دستگاه‌کنوانسیون بود نوشت ودرآن روزهای وحشت وتواری البته نمی‌توانست ازمآخذ واسناد دراثبات اندیشهٔ خویش استفاده‌کند ازین رو عجب نیست‌که تصویر تاریخی جالبی هم‌که وی ازمسیر ترقی طرح‌کرده است براسناد ومآخذ متکی نباشد.

درواقع این نظریهٔ ترقی‌که روشنگران وفیلسوفان عهد دائرةالمعارف در اروپا مروج ومدافع آن بودند دراصل فقط یک نوع توجیه ازتاریخ اروپا بود و کسانی‌که حتی درقرن شانزدهم میلادی ازین ترقی دم می‌زدند نظر به‌ترقی نسبی اروپای غربی داشتند ـ درقیاس با دوران قرون وسطی، وعهد فرهنگ یونان و رم. شارل پرو(۱۷۰۳ ـ ۱۶۲۸) ادیب ومتفکر فرانسوی قرن هفدهم وقتی به مقایسهٔ قدما ومتجددان[1] اشتغال داشت آنقدر به تفوق عصر خویش مطمئن بودکه درباب ترقی مستمر آینده اظهار یقین می‌کرد. درحقیقت نظریهٔ ترقی، بدانگونه‌که نزد تورگو و کندورسه مجال بیان دارد بیک معنی فقط تعبیریست ازسیر تاریخ علوم و فنون از آنکه پیشرفتهایی‌که درنجوم وریاضیات وفیزیک درآن ایام حاصل شده بود یک نوع اعتماد توأم با خوشبینی در اذهان فلاسفه پدیدآورده بود ـ به دوام واستمرار ترقی. این دوام واستمرار ترقی دورنمای دلپذیری بودکه صاحبنظران این عصرگه‌گاه در انقلاب انگلستان یا درنهضت آزادی امریکا شواهدی درتحقق آن پیدا می‌کردند. لیکن درعین آنکه این روشنی رافقط درآفاق اروپای غربی- فرانسه وانگلستان ـ نشان می‌دادند باز این ترقی اروپا را نشانه‌یی تلقی می‌کردند از استعداد فطری انسانیت برای پیشرفت. باآنکه صاحبنظران این‌عصر، این ترقی را بمنزلهٔ تکامل انسان درطی عمر خویش می‌شمردند بعضی ازدعوتگران این اندیشه مدعی بودندکه خط و زبان تمدن را برای عالم انسانی میراث فزاینده‌یی می‌کندکه درپرتو آن انسانیت دائم چیز تازه‌یی یاد می‌گیرد وهرگز چیزکهنه را فراموش نمی‌کند. بدینگونه انسانیت هرگز نباید ازپیری یا مرگ بترسد. با اینهمه، لااقل درآنچه به حیات اخلاقی مربوط است این اندیشهٔ ترقی قبولش خالی از اشکال بنظر نمی‌رسد. حتی هولباك وبولانژه، که تمایلات ضد دینی داشته‌اند، عقاید دینی رایج درعصرخود را

1. Perrault, Ch., *Parallèle des anciens et des modernes.*

نسبت به عقاید قدما نوعی انحطاط وعقب ماندگی می‌شمرده‌اند. هولباك (۱۷۲۳-۱۷۸۹) که مذهب مادی داشت در رسالهٔ معروف خویش راجع به دستگاه طبیعت[1] مدعی شدکه ازتاریخ ادیان چنین بر می‌آیدکه انسانیت ازخداپرستی بدوی به‌خرافات گراییده است واین یک نوع سیر نزولی است. بولانژه[2] (۱۷۲۲-۵۹) هم که از یاران هولباك بود در رساله‌یی‌که درباب منشأ استبداد شرقی نوشت ادعاکردکه حکومت استبدادی صورت دگرگون‌گشتهٔ حکومت تئوکراسی قدیم است. چنانکه آیین شرك نیز چیزی جزصورت تباه شدهٔ خداپرستی بدوی انسان نیست[۱۰]. بدینگونه فلاسفهٔ دائرةالمعارف‌که درعلوم طبیعی، عصرخویش را عصر ترقی می‌دیدند عقاید عامه را مشمول حکم ترقی نمی‌شمردند. ژان ژاك روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) متفکر ونویسندهٔ‌معروف‌این قرن این تصور ترقی راکه فلاسفهٔ‌دائرةالمعارف به علوم وصنایع بشری مربوط می‌شمردند بکلی نفی‌کرد. وقتی آکادمی دیژون[3] بسال ۱۷۴۹ درضمن یک اقتراح معروف پرسیدکه «آیا پیشرفت علم وصنعت در تصفیهٔ اخلاق تأثیرکرده است یا درتباهی‌آن؟» این برندهٔ جایزهٔ آکادمی با قوهٔ بلاغت وبیان مؤثر خویش‌کوشید نشان دهدکه این پیشرفت علوم زیانش بیشتر ازسود بوده است. وی تمدن وآداب اجتماعی را یک نوع ریاکاری خواند وعلوم وصنایع را مولود معایب ومفاسد انسانی شمرد. ازجمله علم هیأت را مولود خرافات‌پرستی مردم و علم هندسه را حاصل تنگ‌نظری ومحدودیت آنها خواند؛ حتی توسعه وتکامل علوم وفنون را خود مایهٔ رواج معایب نفسانی دیگر شمرد: تن آسانی، تجمل‌پرستی، و خوشامدگویی. در رسالهٔ دیگری نیزکه باز درجواب یک اقتراح همین آکادمی در باب منشأ عدم مساوات نوشت روسو نشان دادکه انسان بدوی موجودی فردگرای و ورای طور نیکی وبدی بود فقط از وقتی اجتماعی شد شرارت آموخت. تقسیم کار، وحق مالکیت‌که پیش آمد مساوات وسعادت انسانی هم ازمیان رفت وارباب قدرت به ضعفا تجاوزکردند وکار به‌پیدایش برده وخداوندگارکشید. در امیل[4] روسو سعی‌کرد نشان دهد تعلیم وتربیت هم‌که برپیشرفتهای علمی وتأسیسات فعلی اجتماعی مبتنی باشد نیکی را در وجود انسان نابود می‌کند وراه نیل به‌کمال، غریزه واحساس است نه عقل واستدلال. حتی آنچه وی پیمان اجتماعی[5] می‌خواند نیز وسیله‌یی بود

1. Holbach, P. H., Système de la *Nature*.
2. Boulanger, N.-A.
3. L,Académie de Dijon
4. *Emile*, 1762
5. *Le Contrat Social*

برای آنکه فرد در پرتو جامعه ودرضمان قوانین درست، تاآنجاکه ممکن است از آزادی فردی بهره بیابد وقسمتی را ازآنچه قیود وحدود اجتماعی تدریجاً از وی بازستانده است بدست آورد. این‌بازگشت به‌طبیعت، گریز از قیود، وگرایش به‌آزادی فردی‌که درتعلیم روسو جلوه داشت مخالفت سفسطه‌آمیز او را با نظریهٔ ترقی به صورت یک نوع دعوت به توحش درمی‌آورد. ولتر درنامهٔ معروفی به اونوشت‌که آدم وقتی‌کتاب شما را می‌خواند هوس می‌کندکه چهارپا شود[۱۱]. این بیان طنزآمیز ولتر هرچند درواقع آنچه را درکلام روسو حاکی ازمعایب ومفاسد تمدن است بکلی نفی نمی‌کند اما اشارت دارد به‌قدرت بیان وشوروهیجان روسو دراعتراض‌برفکر ترقی. درحقیقت اگر برنظریهٔ ترقی‌هم‌جای اعتراض‌هست سخنان‌روسوخوداعتراضات بیشتری را برمی‌انگیزد وبهیچوجه نمی‌تواند فکر ترقی را نفی‌کند. چنانکه اعتراض منطقیتر وجالبتری‌که بوسیلهٔ یوهان‌گوتفرید هردر [1] (۱۷۴۴ - ۱۸۰۳) براقوال هواخواهان این نظریه واردشد نیز فکرترقی رابکلی نفی نمی‌کرد- آن رابنوع دیگر توجیه می‌نمود.

درواقع مسألهٔ ترقی بدانگونه‌که فلاسفهٔ فرانسه و روشنگران [2] آلمان اظهار می‌کردند تاآنجاکه مربوط به احوال اروپای غربی درآن روزگاران بود شواهدی داشت وبسیاری آن را تصدیق می‌کردند اما وقتی صحبت ازترقی عالم انسانیت در میان می‌آمد یا مسألهٔ ترقی درتاریخ عمومی اقوام عالم مطرح می‌شد در صحت آن رأی جای بحث پیش می‌آمد وجای تأمل. در نقدی‌که هردرازین نظریه‌کرد بین این سه جنبهٔ قضیه تفاوت‌گذاشت. ازجمله آنجاکه ترقی اقوام اروپا مورد بحث است هردر نشان می‌دهد که دوران جدید نسبت به دوران‌گذشته، عقب مانده است آن هم نه نسبت به‌عهد فرهنگ یونان ورم بلکه نسبت به دوران قرون وسطی. لحن ستایش‌- آمیزی‌که وی از قرون وسطی دارد یادآور لحن روسوست‌که احوال تمدن جدید را انتقاد تند می‌کند اما این ستایش هردر ازقرون وسطی تنها بسبب علایق مسیحی نیست جنبهٔ ملی وقومی هم دارد. ازآنکه درنظر وی قرون وسطی بیشتر معرف یک نوع فرهنگ آلمانی است درصورتیکه آنچه روشنگری آلمان خوانده می‌شد یک نوع فرهنگ فرانسوی است‌که هردر رواج آن را درآلمان عصر خویش بچشم نارضایی

1. Herder, J. G. 2. Aufklärer

می‌نگریست. بدینگونه دعوی برتری فرهنگ قرون وسطی بر فرهنگ قرن هجدهم اروپا درنظر خود وی تعبیری بود از ادعای تفوق نبوغ آلمانی برفرانسوی. آنجاکه صحبت ازترقی دربین اقوام مختلف عالم است هردر ادعا می‌کندکه احوال اقوام عالم نه ازترقی حاکی است نه ازتدنی. بلکه مدارج تمدن واحوال آنها فقط مراحل مختلف طرح ونقشه‌یی است که مشیت الهی دربارهٔ هرقوم دارد وتمام این مراحل، حتی ساده‌ترین آنها، بدان سبب که مربوط به‌مشیت الهی است ضرورت دارد. بعلاوه فرهنگ هرقوم، آنگونه‌که هردر با تفصیل بیان می‌کرد، با مقتضیات اقلیمی ونژادی آن مناسب است وهرفرهنگ درجای خود اصالت دارد وآن را نمی‌توان به اعتلاء وانحطاط منسوب داشت. البته آنجاکه صحبت ازتمام عالم انسانیت است هردر ترقی را انکار نمی‌کند اما آن را به مشیت الهی وتربیت ربانی منسوب می‌دارد که تمام‌کاینات را شامل است. خلاصه آنکه هردر نیزمثل روسو تمدن اروپای عصر خویش را درقیاس با احوال گذشتهٔ انسان یک نوع انحطاط وتنزل می‌خواند، احوال اقوام وملل را عبارت ازیک نوع نهضت تجدد می‌یابدکه با خسارات وتلفات گه‌گاه همراه می‌شود واحوال عالم راحاکی ازیک نوع ترقی کیهانی می‌یابدکه درواقع به حکم تقدیر ومشیت الهی وابسته است. بدینگونه، فکرترقی آنگونه که روشنگران آلمان وحکماء فرانسه قرن روشنائی بیان می‌کرده‌اند نه با عقاید دینی هردرسازگاری داشته است نه با غرور قومی او وبهمین سبب حتی با فیلسوف بزرگ معاصر خویش ایمانوئل‌کانت نیزکه تا حدی مثل فلاسفهٔ فرانسه ازنوعی فلسفهٔ شکاکی وازفکر ترقی وانقلاب عصرخویش با شوق وحرارت سخن می‌رانده است وارد مشاجره شده است. مشاجراتی‌که هردر با این استاد سابق خویش یافت ودرطی آن دوفیلسوف نام‌آور، به‌صراحت وکنایه مکرر عقاید یکدیگررا تخطئه‌کردند، هرچند تاحدی از مناسبات شخصی مایه می‌گرفت باز مبتنی بود براختلاف درطرز دید. درطی این مشاجرات هردر رساله‌یی ازکانت راکه «رؤیاهای یك مکاشفه‌جوی»[1] نام داشت انتقاد کرد وکانت بخش اول کتابی راکه هردرتحت عنوان «اندیشه‌های برای فلسفهٔ تاریخ انسانی»[2] نوشت بسختی ردکرد. دربخش دوم این «اندیشه‌ها» هردر به‌کانت حمله‌کرد وکانت

1. Kant, Immanuel, *Träume eines Geisterseher*
2. Herder, J. G., *Ideen Zur Philosophie der Menschengeschichte*

درمقاله‌یی به‌آن جواب سخت داد . رساله‌یی هم که کانت تحت عنوان تصور یک تاریخ جهانی ازدیدگاه‌کسی که جهان‌را وطن می‌داند[1]نوشت با همین رشته‌ارتباط داشت.

در هرصورت مسألهٔ «ترقی» درطی این‌مشاجرات وارد مرحلهٔ فلسفی تازه‌یی شد و این گفت وگوها نشان داد که فیلسوف کونیگسبرگ نمی‌تواند فرضیهٔ ترقی را که از یک جهت پشتوانهٔ انقلاب فرانسه بود رها کند. نه آخر کانت یک ستایشگر این انقلاب هم بود؟

در اندیشهٔ کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) مسألهٔ ترقی باین‌وجه بیان می‌شد که حوادث تاریخ ازطریق تأمین ترقی، آنچه‌را برای نوع انسان غایت محسوب است تحقق می‌بخشد. بدینگونه، مردم در حالیکه صرفاً مقاصد فردی خود را دنبال می‌کنند به تحقق این غایت نیز کمک می‌نمایند و مثل اینست که قانون طبیعت تمام اعمال آنها را بخلاف خواست آنها متوجه این غایات منظم می‌کند. چنانکه گویی - بر وفق تعبیر مشهوری که هگل ازین اندیشهٔ کانت می‌کند - عقل یک نوع «حیله» بکار می‌بندد تا انسان را بمقتضای خواست خویش هدایت کند. افراد انسانی و حتی اقوام و ملتها تصور نمی‌کنند که وقتی هر یک بر وفق دلخواه خویش و شاید هرکدام بر خلاف دلخواه آندیگر غایت و هدف خاص خویش را دنبال می‌کنند نادانسته در مسیر نقشه‌یی که طبیعت دارد راه می‌پویند و این نقشه که خود آنها از آن خبر ندارند خط سیر آنها را تعیین می‌کند و تمام اعمال و اطوار آنها نیز در واقع جهت تحقق آن بکار می‌آید درحالی که اگر خودشان از وجود این نقشه و جهت هدف آن اطلاع پیدا می‌کردند چندان علاقه‌یی برای تحقق آن اظهار نمی‌کردند. کانت خاطر نشان می‌کند که چون انسان مثل حیوان نیست که برحسب غریزه عمل نماید پس چنین می‌نماید که تاریخ انسان نمی‌تواند مثل تاریخ زنبور عسل یا بید ستر[2] یک نوع تاریخ منظم باشد؛ فقط در صورتیکه نقشه و غایتی داشته باشد ممکن است زندگی و تاریخ انسان در جهت نظم و قاعده‌یی سیر کند. این دعوی البته مستلزم قبول فکر غائیت است که کانت آن را الزام می‌کند اما چون حیات فردکوتاه ومحدودست این غائیت در نظر وی بوسیلهٔ حیات نوع تحقق می‌پذیرد وبدین‌نحو ترقی انسانیت درمسیر

1. *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*
2. Castor

کمال، از طریق نسلهای متوالی و نامتناهی حاصل می‌شود و تحقق به‌کمال بوسیلهٔ نوع صورت می‌پذیرد نه وسیلهٔ فرد. می‌گوید: «فقط نسلهای بسیاردور سعادت آن را خواهند داشت تا درعمارتی که یک سلسلهٔ طولانی از اسلاف و اجداد بطور ناخودآگاه در بنای آن کار کرده‌اند و خود از ادراک سعادتی که مقدماتش را فراهم آورده‌اند بی‌نصیب بوده‌اند، سکونت بجویند.» اما وسیلهٔ نیل به‌این کمال را که بوسیلهٔ نوع تحقق می‌باید طبیعت در فرد نهاده است چون انسان از یکسو تحت سائقه «عقل» است و از دیگر سوی به «آزادی» گرایش دارد و این دو ودیعهٔ طبیعت است که نوع انسان را در جهت کمال «ترقی» می‌دهد. عقل، انسان را بدان وا می‌دارد که با همنوعان خویش و در میان جامعه زندگی کند اما گرایش به‌آزادی او را بدان وا می‌دارد که بیشتر به‌ارضاء تمایلات فردی خویش بگراید و حتی جامعه‌یی را که در آن زندگی می‌کند تهدید به انحلال نماید. بدینگونه درانسان حالتی هست که نه می‌تواند زندگی اجتماعی را که بی‌آن فرهنگ و ترقی اصلاً بتصور درنمی‌آید کنار بگذارد و نه می‌تواند در بست تسلیم نظامات این زندگی اجتماعی شود که آزادی فردی وی را تهدید می‌کند؛ و تعارض و تصادمی که بین این دو نوع گرایش روی می‌دهد سرعت سیروحرکت انسانیت را می‌افزاید وتمام قوای نهفتهٔ انسان را بکار می‌اندازد. اگر این تصادم بین تمایلات جامعه‌گرایی وجامعه‌گریزی انسان که او را در عین حال محدود می‌کند نمی‌بود زندگی همهٔ مردم مثل زندگی افسانه‌آمیز چوپانهای آرکادی[۱۲] چنان در یگانگی، خرسندی و محبت می‌گذشت که تمام استعدادهای انسانی در نطفه خاموش می‌شد و انسان هم مثل همان گوسفندهایی که می‌چرانید آرام و بی‌خیال، حتی بی‌نیاز از تعقل، زندگی خویش را بسر می‌برد. بدینگونه انسان می‌خواهد درتوافق زندگی کند اما طبیعت توافق را دوست ندارد، و وی را به‌اختلاف و تصادم وا می‌دارد که تابدانوسیله ترقی را که هدف آن کمال نوع است تحقق دهد. هدف این ترقی به‌عقیدهٔ کانت آزادی است‌امانه آزادی وحشی که به‌آزادی دیگران تجاوز می‌کند، آزادی انسان تربیت یافته‌که قانون آن را تضمین و حمایت می‌کند. با اینهمه چون این آزادی همیشه در معرض لجام‌گسیختگی هست باید یک مرجع قدرت آن را محدود کند و این در واقع همان فکر اصالت دولت[1]

1. Etatisme

است که بعد از کانت نزد فلاسفهٔ آلمان یکچند مبنای بسیاری از افکار و عقاید اجتماعی شد. وقتی کانت دربیان این نکته نتیجه می‌گیرد که پس انسان حیوانی است که احتیاج به «ارباب» دارد، هردر بخشم می‌آید و این قول او را «سبک و زشت» می‌خواند و بطعنه می‌گوید آن انسان که احتیاج به «ارباب» دارد انسان نیست حیوان است. اما آن «ارباب» که کانت انسان را بدان محتاج می‌یابد در نزد او مظهر نظم و نظامات جامعه است؛ با اینهمه خود او ـ خواه شخص واحد باشد یا یک دسته از اشخاص ـ چون انسان است و باز در معرض لجام‌گسستگی است پس خودش هم یک «ارباب» لازم دارد که او را وادار به‌رعایت نظم و حق کند. این «ارباب» آخرین عبارتست از قانون و حکومت قانونی که هرچند نیل به‌شکل قطعی و جهانی آن دشواریها دارد سرانجام ناچار تحقق خواهد یافت. البته آنچه تحقق آن را امری بعیدالمنال جلوه می‌دهد وجود دولتهای مختلف است در عالم که بین آنها نیز مثل افراد جوامع نوعی حالت «جامعه‌گریزی» هست. اما کانت این اندازه خوشبینی دارد که یقین کند آنچه افراد جامعه را وادار به‌تسلیم در مقابل قانون و حکومت قانونی داشته است دولتها را نیز سرانجام بدان می‌کشاند. در واقع بار مخارج نظامی دولتها که هر روز گرانتر می‌شود، آلام و مصایبی که جنگ ببار می‌آورد و لطمه‌هایی که به‌صنعت و بازرگانی می‌زند سرانجام ملتهای جهان را وادار می‌دارد که این حالت وحشیگری و بی‌قانونی را که در روابط آنها حکومت دارد و جنگ خوانده‌می‌شود ترک کنند و در سازمان واحدی‌که مثل یک اتحادیه باشد و حقوق همه را محفوظ می‌دارد جمع آیند وشهروند جهان باشند، نه شهروند کشورها. این است «صلح پایدار» کانت که فیلسوف رسالهٔ جداگانهٔیی[1] هم در آن باب دارد. در نظر کانت این صلح ابدی یک نقشهٔ دلپذیر ـ اما خیالی ـ برای مدینهٔ فاضلهٔ فیلسوفانه نیست، ضرورتی است که ناشی از طبیعت اشیاء است و بدینگونه تاریخ نوع انسان در نظراو عبارتست ازتحقق تدریجی یک طرح پنهانی طبیعت که باایجاد حکومت قانونی جهانی هم روابط دولتهارا تحت ضابطه می‌آورد و هم روابط افراد را بادولتها. این وحدت واتحاد نوع انسان که تمام افراد انسان را شهروند جهانی می‌کند امریست که بعقیدهٔ کانت تاریخ عمومی عالم می‌بایست در مسیرآن بررسی شود وطرح فلسفی این مباحث نیز به‌تحقق

1. Kant, I., *Zum ewigen Frieden*, 1795.

آن کمک می کند.

این است نتیجه‌یی که کانت از فکر «ترقی» می گیرد و من در فرصت محدودی که اینجا هست بیش ازین نمی‌توانم درین مسایل وارد شوم. اما این قول کانت که ترقی بوسیلهٔ نوع انسان تحقق می‌یابد نه‌افراد انسان امریست که هردر بشدت آن‌را تخطئه می‌کند. چون نوع انسانی، چنانکه هردر می گوید یا عبارتست از سلسلهٔ نسلهای انسانی که بطور توالی در دنبال یکدیگر می‌آیند یا آنکه فقط یک «تصور کلی» است که در خارج چیزی مقابل آن نیست و کانت با قایل شدن بدان در واقع در دام «فلسفهٔ ابن‌رشد» افتاده است. مشاجرهٔ کانت و هردر تا حدی برخورد بین عقل و مکاشفه هم هست و می‌توان گفت اقوال آنها بیش از آنکه معارض یکدیگر باشند مکمل یکدیگرند. اما قول کانت که تاریخ را عبارت می‌دید از ترقی و توسعهٔ «آزادی»، در نزد فلاسفهٔ ایدئالیست بعد از کانت منشأ افکار تازه شد ـ خاصه در نزد هگل.

در واقع همین تعالیم کانت بود که هگل [1] (۱۸۳۱ ـ ۱۷۷۰) را به‌جستجوی یک مبنای مابعدالطبیعه برای سیر تاریخ واداشت و در آن باره‌اثری بوجود آورد که آن‌را می‌توان جسورانه‌ترین طرح ایدئالیستی یک فلسفهٔ‌تاریخ خواند. باعتقاد هگل تاریخ عقده‌یی دارد که آن‌را می‌بایست فیلسوف بگشاید. ازآنکه مورخان چون نتوانسته‌اند این عقده را بگشایند و بیشتر همت خود را صرف ضبط و نقل حوادث کرده‌اند. وی در کتاب خویش موسوم به فلسفهٔ حق [2] و کتاب دیگری بنام خطابه‌هایی درباب فلسفهٔ تاریخ [3] که بعد از مرگ وی منتشر شد کوشید تاریخ و سیر حرکت آن‌را توجیه کند. نزد هگل وجود عبارتست ازگسترش یافتن آنچه وی در فلسفهٔ خویش آن‌را «ایده» [4] می‌خواند ـ یعنی تصور یا مثال. این «ایده» فقط وقتی تمام واقعیت خود را احراز می‌کند که فعلیت‌وگسترش بیابد و این تحقق وگسترش «ایده»، هم در مکان صورت می‌گیرد و هم در زمان. وقتی «ایده» در مکان گسترش پیدا کند «طبیعت» می‌شود وچون در زمان گسترش بیابد «روح». تاریخ ـ یعنی آنچه وی «تاریخ جهانی» [5] می‌خواند ـ نیز عبارتست ازگسترش یافتن روح در زمان. اما

1, Hegel, G.W.F. 2. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821.
3. *Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte*, 1848. 4. Idee
5. Weltgeschichte

چون جوهر روح عبارتست از آزادی پس تاریخ چیزی نیست جز گسترش و پیشرفت خودآگاهی در آزادی. باید به‌خاطر داشت که تمام دستگاه‌فلسفی هگل بر این سه پایه است: ایده، طبیعت، و روح. در حقیقت «ایده» عبارتست‌از واقعیت متحرك عالم که آنچه «مقابل» آنست عبارتست از طبیعت. اما طبیعت در سیر از مراحل جماد، نبات، وحیوان به‌انسان می‌رسد که در خودآگاهی‌وی «ایده» نیز از خویشتن آگاه می‌شود. این خودآگاهی «ایده»عبارتست از روح‌وگسترش خودآگاهی آن عبارت است از تاریخ. بدینگونه بین «ایده» و تاریخ پیوند ارتباط هست چون ایده تعبیری از ارادهٔ خداست و آن خود تنها از طریق تاریخ، خودآگاهی پیدا می‌کند پس هگل نیز مثل هردر به‌این نتیجه می‌رسد که غایت و هدف از سیر تاریخ تحقق آن امریست که خداوند برای عالم در نظر دارد، و بدینگونه هگل هم مثل هردر به حکمت بالغه می‌رسدو مشیت الٰهی. نهایت‌آنکه «ایده»که‌ارادهٔ خدا است‌چون‌فقط از طریق تاریخ به‌خودآگاهی می‌رسد، بعضی شارحان هگل‌گفته‌اند پس تاریخ آنگونه که این فیلسوف در نظر داردچیزی‌نیست جز «اتوبیوگرافی [1] خداوند» [۱۳] باری چون جوهر روح، آزادی است تاریخ جهان هم عبارت خواهد بود ازتوسعهٔ کمی‌وکیفی آزادی بشری‌در اشکال مختلف سازمانهای اجتماعی. هگل گسترش کامل و تمام عیار روح را هم در وجود دولت مجسم می‌یابد. بعقیدهٔ وی حتی دولت عبارتست از «ایده» خدایی بدانگونه‌که در روی زمین تحقق می‌یابد[۱٤]. هگل خاطر نشان می‌کند که تنها بوسیلهٔ دولت است که فرد آزادی می‌یابد و از آن بهره‌مند می‌شود و این تقریباً همان قول کانت است که دولت را حلقهٔ ارتباط بین تمایلات جامعه‌گرایی و جامعه گریزی انسان می‌یافت. باری خودآگاهی روح که جوهرش عبارت از آزادی است در معنی تمام واقعیت تاریخ‌جهانی را تشکیل می‌دهد و اقوام عالم در نیل‌بدین خودآگاهی‌تفاوت داشته‌اند ودرطی زمان به‌کمال آن رسیده‌اند یا می‌رسند. این مرحلهٔ کمال بعقیدهٔ هگل مرحله‌ایست‌که قوم ژرمن بدان رسیده‌اند و تجسم کامل آن در زمان وی عبارت بوده است از دولت پروس. بموجب پندار هگل یونانیها نخستین قومی بودند که به‌این آزادی شعور پیدا کردند اما آزادی در نظر آنها شامل تمام مردم نمی‌شد فقط «بعضی» بودند که از آزادی بهره داشتند

1. Autobiography of God

چنانکه نزد اهل مشرق نیز به‌تعبیر هگل آزادی فقط به «یک تن» محدود بود. اولین‌بار تنها اقوام ژرمن بودند که بهدایت آیین مسیح به‌این نکته برخوردند که تمام مردم آزادی دارند. معهذا برای تحقق این نکته انسانیت به‌طی مراحل طولانی نیاز داشته است و ازینجاست که نزد هگل تاریخ جهان عبارتست از پیشرفت و ترقی آزادی در خودآگاهی[۱۵]. البته شهوات وعلایق فردی درتحقق این خودآگاهی تأثیر قطعی ندارند، سیرتاریخ هدفهای کلی وغیرفردی را دنبال می‌کند و برای آنکه منافع و علایق فردی و شخصی با هدفهای عام وکلی سازگار شود وجود دولت ضرورت می‌یابد. امر دیگری که نیز بعقیدهٔ هگل در ایجاد سازگاری بین این دو عامل تأثیر دارد اشخاص فوق‌العاده‌اند، افراد متعلق به‌تاریخ [۱] - مثل قیصر و امثال او. درست است که این افراد نیز در ظاهر برای منافع و علایق شخصی کار می‌کنند و حتی خود آنها نیز تصور دیگری ندارند اما به‌عقیدهٔ هگل حاصل کار آنها در حقیقت عاید مقاصد ومصالح عمومی می‌شود. بدینگونه اشخاص فوق‌العاده در واقع تجسم روح تاریخ جهانی بشمارند، اقوال واعمال آنها بهترین اقوال واعمال عصرشان بشمارمی‌آید، خطاهای شخصی آنها نیز چندان درخور ملامت[۱۶] نیست. اینجاست که هگل فکر اصالت دولت را به‌بعضی احزاب «قدرت جوی» الهام می‌دهد و اندیشهٔ مرد برتر و قهرمان‌پرستی را به‌نیچه وکارلایل. در واقع بر خلاف شیوهٔ فکر هگل - دیالکتیک - که انقلابی است، اصل تعلیم او بکلی محافظه‌کارانه است - وحتی کهنه‌گرای. آراء وی درباب فلسفهٔ تاریخ نشان می‌دهدکه فلسفهٔ تاریخ همیشه ممکن است از تاریخ واقعی دور بماند و سردرگم استدلالها باشد و احتجاجات. با اینهمه، هگل در عین آنکه، مستغرق دنیای ذهنیات خویش است گه گاه چنان از حوادث واحوال روزگار خویش متأثر می‌شود که رشتهٔ منطق خود را نیز بکلی ازدست می‌دهد. چنانکه تحسین و اعجابی که نسبت به‌دولت ولینعمت خویش -پادشاه پروس- اظهارمی‌کند اورا بقدری ازمنطق منحرف می‌سازد که نتیجه می‌گیرد نه فقط دولت پروس تجسم کمال مطلوب دولت واقعی است بلکه در عالم، هرقوم که دولت ندارد در تاریخ جهان نقشی بجا نمی‌آورد و بدینگونه یک فیلسوف که دم ازگسترش بطئی خودآگاهی آزادی می‌زند هم آینده

1. **Welthistorischen individuellen**

را از چشم‌انداز این گسترش بطئی خارج می‌کند ـ هم دورهٔ ماقبل تاریخ را. باری، تصوری که هگل از فلسفهٔ تاریخ دارد با آنکه بقول ترولچ یک تصور منطقی است[۱۷] ولیکن با واقعیت چندان تطابق ندارد و وقتی انسان تحقیقات او را در باب تاریخ جهانی می‌خواند گه‌گاه شک می‌کند که این اقوال اصلاً با واقعیت تاریخ انطباق‌پذیر تواند بود. اینکه تأثیر هگل در مورخان بعد از عهد او بسیار محدود بوده است شاید تا حدی بدان سبب بود که فلسفهٔ تاریخ او بر تاریخ واقعی کمتر تکیه داشت تا بر استنباطها و استدلالهای فلسفی و شاید عکس‌العمل همین گونه احوال بود که بعد از وی مورخان آلمان را بیشتر متوجه بررسی وقایع کرد ـ تا متوجه به قضاوتهای کلی. با اینهمه آنچه را کارلایل در ستایش قهرمانان به وی مدیون است نباید نادیده گرفت. چنانکه والت ویتمن[۱]، شاعر و نویسندهٔ امریکا ـ هم در ارزیابی دموکراسی از او متأثر است اما جالبترین نتیجه‌یی که از تعلیم هگل ـ اما مخصوصاً از منطق او ـ حاصل شده است عبارت است از مکتب مادی کارل مارکس[۱۸].

این تعلیم مادیترین توجیه فکر ترقی را عرضه می‌کند ـ و ماده‌گرایی تاریخی خوانده می‌شود. در آنچه مربوط به اندیشهٔ ترقی انسانی است، تعلیم این مکتب بر نوعی خوشبینی مبتنی است. کارل مارکس (۸۳ ـ ۱۸۱۸) که از هگلیان چپ بشمار می‌آمد دستگاه فلسفی هگل را کنار گذاشت و از شیوهٔ دیالکتیک وی نیز آنچه را جنبهٔ یدئالیسم داشت طرد کرد. تعلیم او در آنچه به تاریخ و انسانیت مربوط است بوسیلهٔ فریدریش انگلس (۹۵ ـ ۱۸۲۰) دوست و همکار مارکس، «ماده‌گرائی تاریخی» نام گرفت ـ و در تاریخ فلسفه هیچ مکتب تاریخ نگری این اندازه موافق و مخالف نداشته است[۱۹]. مارکس آراء خویش را درباب تاریخ در کتابهای مختلف بیان کرده است اما در دیباچهٔ نقد اقتصاد سیاسی[۲] خلاصهٔ روشنی از آنها آورده است. بموجب این دیباچه ساختمان اقتصادی جامعه پایه‌یی است واقعی که آنچه به حقوق و سیاست ارتباط دارد همه بر روی آن بوجود می‌آید و صورتهای مشخص وجدان اجتماعی نیز با آن تناسب دارد. بدینگونه، وی سیر تاریخ را مبنی بر احوال اقتصادی می‌شمرد و حوادث تاریخ را بوسیلهٔ فرضیهٔ «کشمکش طبقات» توجیه می‌کند. همین کشمکش است که باعتقاد وی جوامع انسانی را از مراحل برده‌داری و فئودالیسم

1. Whitman, w.
2. Marx, k., *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, 1859

به‌سرمایه‌داری می‌کشاند و استثمار انسانی‌را درجامعهٔ طبقاتی ممکن می‌سازد. تعلیم وی، که هر یک ازین مراحل سه گانه را فرآوردهٔ ضروری مجموع اسباب وشروط مرحلهٔ قبلی می‌یافت با تکیه برآنچه جبر تاریخ نام دارد دگرگونیهای آیندهٔ جامعهٔ سرمایه‌داری را از طریق عقلی قابل پیشگویی اعلام کرد وبدینگونه مادیترین تفسیر را از آنچه بنام تاریخگرایی می‌خوانند عرضه کرد. بموجب این تفسیرمادی پدیده‌هایی که درعالم هست در ظهور وتکامل خویش بطورضرورت از مجموع شرایط و اوضاع تاریخی محیط پیرامون خویش بر می‌آیند و احوال فعلی تمام این پدیده‌ها از عوامل معین و دقیق مادی که مجموع آنها درشرایط معین حاصل بوده است بوجود آمده است. به‌عبارت دیگر تمام پدیده‌های اجتماعی وانسانی را می‌باید بمثابهٔ فرآوردهٔ ضروری واجتناب ناپذیرسیر و جریان تاریخ تلقی کرد و جالب آنست‌که تاریخگرایی باآنکه خود بهیچوجه محدود به‌این تفسیر مادی نیست پیروان ما دیگری تاریخی آن‌را جزولازم وانفصال ناپذیرطرزتفکرخویش می‌شمارند وانکار آن بلکه هرنوع تعبیر دیگری راکه از آن کنند مردود و از ویژگیهای بارزبینش ایدئالیستی معاصر می‌شمارند[۲۰].

معهذا، تمام اعتراضهایی هم که براندیشهٔ تاریخگرایی وارد آمده است به‌رد عقاید مارکس یا نفی‌تفسیرمادی آن نظر ندارد. اما آنچه کارل پاپر در رسالهٔ فقرتاریخگرایی[۱] به‌رد آن می‌پردازد چون مخصوصاً به‌رد جبرتاریخ و دفع قول کسانی که پیشگویی‌علمی درتاریخ را ممکن می‌شمارند متوجه است درواقع بیشتر به‌نقد همین تفسیرمادی نظردارد وبدینگونه درمجموع بحث فقط به‌جنبه‌هایی محدود از مفهوم وسیع تاریخگرایی می‌نگرد[۲۱].

طرفه آنست که تاریخگرایی هم خود تاریخ دارد و در یک تفسیرمحدود معین خلاصه شدنی نیست. ازجمله، درحالیکه بعضی متفکران چون بندتوکروچه و کالینگوود آن را همچون یک نوع تفسیرمسیحی تاریخ تلقی کرده‌اند[۲۲] پاپ‌پیوس دوازدهم بسبب هرج ومرجی که از قول بدان در عقاید دینی و اخلاقی حاصل تواند شد، در جریان یک کنگرهٔ تاریخ که بسال ۱۹۵۵ در شهررم منعقد بود این طرز فکر را نفی‌کرد و آن را با بینش کاتولیک و با هرآیینی که قایل به وجود خدا باشد

1. Popper, K.R., *the Poverty of Historicism*, 1957 2. Pius XII

مغایر شمرد[۲۳].

باری مفهوم وسیع تاریخگرایی خود موجب پیدایش یک رشته عقاید در مسایل مربوط به‌فلسفه شد و در فهم و تفسیر تاریخ چنان اهمیتی یافت که فریدریش ماینکه، درطی کتابی مفصل ـ بنام پیدایش تاریخگرایی ـ که در باب این مکتب نوشت آن را درردیف فکر اصلاح مذهب و درواقع در دنبال آن بمثابهٔ دومین بهرهٔ عمده‌یی شمرد که فرهنگ آلمانی به‌جهان هدیه کرده است و بلکه عالیترین اندیشه‌یی شمرد که فکر انسان تاکنون درباب فهم امور انسانی بدان نایل آمده است[۲۴]. درمفهوم وسیع کلمه، تاریخگرایی عبارتست ازقول به‌اینکه هرچه مورد تصور و شناخت انسان هست باید همواره چون حاصل بالفعل یک رشتهٔ مستمر توسعه و تکامل تلقی شود که آن رشته را باید درتاریخ وگذشتهٔ آن امر دنبال کرد. با توجه به‌اینکه تاریخ درین مفهوم عبارتست از شناخت مراحل و احوال متوسط که درطی زمان تدریجاً برای آنچه موضوع علم است تحقق یافته باشد، ارزیابی درست هرچیز از دیدگاه مورخ فقط وقتی ممکن است که موقع و محل آن چیز درجریان سیر تکامل و در رشته تحولی که وضع فعلی آن چیز فقط یک مرحله از دگرگونی آنست بررسی شود.

درواقع وقتی همه‌چیز درحال صیرورت و هرچیز درمرحله‌یی از یک صیرورت مستمر باشد ناچار صیرورت امری معقول ومبتنی بر ضرورت خواهد بود. درینصورت اگر تاریخی بتوان فرض کرد که درآن هیچ واقعه‌یی از قلم نیفتاده باشد ودرحقیقت تاریخی جامع وشامل تمام مراحل تکامل وتوسعهٔ صیرورت عالم باشد اینگونه تاریخ درعین حال یک‌نوع توجیه وتبیین فلسفی‌وجود ـ که‌صیرورت همان است ـ نیز خواهد بود. بدینگونه تاریخ هر صیرورت حاکی از ضرورت آن است وناچار تاریخ هرچیز تمام حقیقت آن‌را نیز دربردارد ومی‌تواند وجود آن وتمام مراحل مختلف دگرگونی آن‌را از روی ضرورت قابل پیشگویی سازد.

معهذا دراساس این دریافت بعضی‌جای تأمل یافته‌اند چراکه تصور تاریخ جامع وشامل برای هیچ امری، بنحویکه هیچ چیز ازجزئیات آن ازحیطه شمول بیرون نماند، تحقق‌پذیر نیست وتحقق‌بخشیدن به‌چنان تصوری مستلزم دنبال کردن رشتهٔ اسباب وحوادث تاالانهایه است ولیکن تمام امور راهم نمی‌توان با

1. Meinecke, F., *Entstehung des Historismus*, 1936.

چنین رشته‌یی بهم پیوست از آنکه بعضی مراحل متوسط درین رشته‌ها چنان از چشم پژوهنده مخفی می‌ماند که تصور طفره وجهش و خلاء وتصادف را گه گاه در آن موارد قابل تصدیق نشان می‌دهد. ازین گذشته، چنانکه پیش ازین نیز درجایی خاطر-نشان کردم در دنیایی که همه‌چیز درحال صیرورت است فکر انسان هم که می-خواهد رشتهٔ حوادث ومراحل گذشتهٔ امور عالم را دنبال کند از صیرورت مستمر ایمن نیست و باچنین وضعی مفهوم تاریخگرایی نیزخود صورت تفکر ثابتی نخواهد بود. بدینگونه، تاریخگرایی درمفهوم وسیع خویش اگر هرگونه ارزش ثابتی را نفی می‌کند ناچار خویشتن را نیز باید نفی کند.

بعلاوه این توسعهٔ مبالغه‌آمیز مفهوم تاریخگرایی تمام معارف وتجارب انسانی را در تبدل و تزلزلی مستمر غوطه می‌دهد وتصورنسبیت را تا حد شکاکیت مطلق پیش می‌برد وهمین نکته است که ارنست ترولچ در رساله‌یی بنام تاریخگرایی و مسایل آن[1]، از آن به‌بحران تاریخگرایی تعبیر می‌کند وعقیده‌دارد که خود تاریخ باید آن را رفع وحلّ کند. درواقع ازقول به‌استمرار صیرورت وضرورت آن که لازمهٔ تصور تاریخگرایی است می‌توان این نتیجه را نیز استنباط کرد که اگر نابسامانیهای جامعهٔ امروزمولود ضروری اوضاع وشرایط گذشته است با دگرگونیهایی که امروز در اوضاع و شرایط حاصل می‌شود و آن را هر روز در زندگی جاری می-توان معاینه دید، بهبود نسبی و تدریجی را می‌توان درآینده تحقق‌پذیر تلقی کرد. این نتیجه نیز اگر به‌آینده‌گرایی منجر شود و مثل تصور ترقی در نزد کانت، حال حاضر را فدای آینده کند البته نمی‌تواند بیشتر از قول به‌موازین ثابت و غایتهای اجتناب-ناپذیر برای انسان امروزکه ازنابسامانیهای عصرخویش رنج می‌برد چندان مایهٔ امید باشد لیکن اگر توجه به‌دگرگونی مستمر احوال عالم که در طی عمر یک نسل دونسل نیز تحقق‌پذیرست ازآن حاصل آید لامحاله این فایده را دارد که تاریخگرایی را در مسیر اندیشهٔ ترقی می‌اندازد و با اجتناب از نتایج افراطی و نامعقول آن، از فکر تاریخگرایی نیز رشته‌یی می‌سازد برای پیوند با اندیشهٔ ترقی.

بدینگونه تاریخگرایی هم اندیشهٔ ترقی را بکلی نفی نکرد و لیکن چیزی که پشتوانهٔ بالنسبه مطمئن علمی برای این اندیشه فراهم آورد عبارت بود ازنظریهٔ

1. Troeltsch, E., *Historismus und Seine Probleme*.

تکامل - تکامل تدریجی. این نظریه که بموجب آن انواع جانداران اوصاف و مشخصات فعلی خود را تدریجاً و در طول زمان بدست آورده‌اند البته بر خلاف مشهور اولین‌بار بوسیلهٔ داروین (۸۲ - ۱۸۰۹) اظهار نشد وحتی قول به «انتخاب طبیعی» هم که داروین برای توجیه تحول انواع بکاربرد پیش ازوی نیزسابقه داشت، اما اساس علمی این نظریه در واقع بوسیلهٔ داروین نهاده شد. با اینهمه هربرت‌اسپنسر (۱۹۰۳-۱۸۲۰) مدتی قبل از داروین‌نظیراین رأی رابه‌بیان علمی‌در آورد و حتی نشان داد که این دگرگونی تدریجی قانون جهانی است و شمول آن تنها به‌حوزهٔ حیات جانداران هم محدودنمی‌شود. درعلوم طبیعی کسانی چون ارنست هکل[1] هکسلی، [2] و جان فیسک [3] این نظریه را تکمیل و تبیین کردند و در یک زمان این اندیشه بقدری قبول عام یافت که در روانشناسی، تربیب، اخلاق، ادیان، و شناخت جامعه نیز جاری و مطرد تلقی گشت. تکامل تدریجی در بیان اسپنسر عبارتست از انتقال تدریجی از حالت تشابه و تجانس بی‌سامان و ناپیوسته به‌حالت اختلاف و تنوع منظم و پیوسته. در تمام کاینات عالم بعقیدهٔ اسپنسر این انتقال تدریجی وجود دارد؛ نهایت آنکه درین حرکت تدریجی و بطئی جزر ومد هست دایم ترقی و ارتقاء در خط سیر نیست که گاه وقفه و رکود هم هست اما بطور کلی سیر تمام کاینات از سادگی و یکسانی به تفصیل و تنوع است. در مورد جامعهٔ انسانی و تاریخ آن اسپنسر خاطر نشان می‌کند که جامعه هر قدر بیشتر پیشرفت کند بیشتر غیر متجانس می‌شود و آزادی فرد در آن بیشتر تحقق خواهد یافت اما نظم و پیوستگی که نیز حاصل این سیر تدرجی است سبب می‌شودکه رعایت آزادی دیگران آزادی فرد را محدود کند و از همین روست که جامعهٔ جنگجو تدریجاً جای خود را به‌جامعهٔ پیشه‌ور خواهد داد و دولت‌پرستی و استعمارجویی اروپا تدریجاً به رعایت آزادی فرد و دوستی بین ملل تبدیل خواهد شد. چه فاصلهٔ اخلاقی این فلسفهٔ سرد اما انسانی اسپنسر را از فلسفهٔ گرم اما ارتجاعی هگل جدا می‌کند!

کهنه‌ترین تصوری‌که ازین نظام با شکوه تحول در اذهان فلاسفه راه یافت باید همان تحول دوری باشد - که برخلاف این تکامل «باز» چیزی نیست جز یک تحول بسته[۲۵]. این‌همان تصوردگرگونی‌تدریجی است‌که رواقیان داشته‌اند وظاهراً

1. Haeckel, E. 2. Huxley, T. H. 3. Fiske, J.

اعتقاد به‌تجدد ادوار را در آسیای صغیر آموخته‌اند ـ شاید از ایرانیان[۲۶]. نه آیا ـ همین فکرست که از ویکوتا توینبی هنوزگه‌گاه بیم واضطراب اروپا را ازسقوط و انحطاط محتوم خویش نشان می‌دهد؟

گویی در اندیشهٔ قائلان به‌این فکر روح در عوالم ترقی خویش چون به درجات عالی رسید و دیگر مرتبه‌یی بالاتر در پیش نداشت، از تعالی باز می‌ماند وچون ابدیست وفناء وعدم برآن طاری نمی‌شود ناچار یک نوع سیرنزولی درپیش می‌گیرد، دوباره از درجات عالی اخلاق و تهذیب به‌درکات سافل باز می‌گردد و سیر ابدی خود را همچنان دوام می‌دهد. این یک نوع تعبیر کلی‌ترست از تناسخ هندوان ـ سمساره. افسانهٔ سیزیف [1] به‌خاطر می‌آید و صخره‌یی که دائم باید آن‌را با رنج و تقلا بالا ببرد تا بازفرو غلطد و او مشقت ابدی خویش را از سرگیرد. آیا این دور ابدی نیز تمام سیر تاریخ را در تعبیر «عبث» خلاصه نمی‌کند؟ این فکر رجعت و تکرار در واقع تا حدی نیز تعبیریست از آرزوی بازگشت به‌جوانی و ظاهراً در جامعه فقط وقتی بطور طبیعی پیدا می‌شود که آن جامعه دوران جوانی را مدتها پشت‌سرگذاشته باشد. پیش از توینبی هم اشپنگلر و نیچه این نگاه حسرت را به گذشتهٔ اروپای عصر خویش افکندند ـ و هم تا حدی ویکو. در دنیایی که «اخلاق بندگان» و «مسیحیت» آن را به‌ورطهٔ انحطاط کشانیده بود فریدریش‌نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴٤) که ظهور «مردبرتر» [2] وبازگشت‌عصردیونیزوس [3] را برای تاریخ انتظار می‌کشید دلش را به‌این امید حکیمانه که شایستهٔ‌زرتشت اوست‌خوش می‌داشت که دنیا همیشه‌ازیک سلسله مراحل معین عبور می‌کند وانسان همواره همان زندگی سابق را خواهد داشت[۲۷] اینکه در ارادهٔ معطوف به‌قدرت [4] می‌گوید که این اندیشه علمیترین فرضیه‌هاست، ازآنروست که وی‌مخصوصاً آن را با نظریهٔ بقای انرژی مربوط می‌کند. اما سابقهٔ فکر نه‌فقط به‌تعلیم زرتشت بلکه مخصوصاً به‌تعلیم هندوان می‌رسد[۲۸] این بازگشت‌ابدی که بموجب‌آن برای لذتجویان و شادخواران امید جاودانی‌است و برای ریاضت‌کشان و محرومان نومیدی ابدی، همان اندازه که نیچه‌یی است زرتشتی نیز هست. برای نیچه بعد از مرد برتر بازگشت ابدی آغاز می‌شود. همه‌چیز، حتی خود نیچه، حتی آلمان و زرتشت دیگر بار رجعت می‌کنند.

1. Sisyphe 2. Uebermensch 3. Dionysos 4. *Wille Zur Macht*

وقتی واقعیت یکی بیش نیست اما قالبهای آن معدودست و زمان هم لایتناهی است این تکرار شوم، این بازگشت ابدی اجتناب‌پذیر نخواهد بود. اما این بازگشت ابدی که مقتضای جبرعلمی بود نزد نیچه هدف روشنی نداشت و انسان را - چنانکه نقادان نیچه گفته‌اند - مثل سنجابی که درقفس باشد و ناچار دایم دور خود می‌چرخد نشان می‌داد[۲۹]. آیااین اندیشه‌ها را نیچهٔ یونانی‌شناس از افکار فیثاغوریان یونان الهام یافته بود یا از اقوال هلمهلتس[۱]، ریمان[۲]، وووندت[۳]؟

با اینهمه، فکر بازگشت در هیچ‌جا بقدر کتاب «انحطاط غرب[۴]» اثر اسوالد-اشپنگلر (۱۹۳۶-۱۸۸۰) تاریخ را با بن‌بست یأس مواجه نکرده است. این کتاب که جلد اولش فقط چند ماه قبل از انهدام امپراطوری آلمان در جنگ جهانی اول انتشار یافت پیشگویی مصیبت نهائی یک فرهنگ بود - واعلام سقوط آن. اشپنگلر کوشیده بود تمدن جدید غرب را با تمدن یونان و رم مقایسه کند و نشان دهد که اینگونه تمدنها چه سرنوشتی دارند؟ این سرنوشت برای تمدن غرب در نظروی بس تیره‌بود ویأس‌انگیز[۳۰]. نزد اشپنگلر تاریخ تنها بررسی مضبوط ومرتبط یک تحول مستمر احوال ملل و سیر ترقی یا انحطاط آنها نیست، بیشتر مطالعهٔ تطبیقی فرهنگهاست. بجای تقسیم تاریخ به‌ادوار - قدیم، قرون‌وسطی، و جدید - باید اقسام فرهنگها را در نظر گرفت‌که نزد وی شامل هشت فرهنگ است: مصر، بابل، چین، یونان، ورم قدیم (که معمولاً هر دو را با هم دورهٔ باستانی کلاسیک می‌خوانند)، اسلام، و غرب (که وی آن را با اشاره به‌نمایشنامهٔ‌معروف‌گوته وقهرمان پژوهشگرآن فرهنگ فائوستی می‌خواند). هریک ازین فرهنگها باعتقاد اشپنگلر در احوال‌انسانیت تأثیرخود را داشته‌اند وهریک ازآنها نیزمثل یک موجود زنده ادوار جوانی، کهولت، و انحطاط را طی می‌کند. بدینگونه، فرهنگ آفریننده تبدیل به‌تمدن راکد و آسایش‌طلب می‌شود و نیروی خلاقه را از دست می‌دهد و از بین می‌رود. ترقی و تحول نزد اشپنگلر در خط مستقیم هرگز امتداد ندارد. سیر تاریخ ادواری است: بازگشت ابدی. البته برخلاف توقع اشپنگلرکه درکار خویش به چشم یک انقلاب کوپرنیکی می‌دید اثر او نه‌نزد فلاسفه مقبول افتاد نه‌نزد مورخان.

1. Helmholz 2. Riemann 3. Wundt
4. Spengler, O., Der Untergang Des Abendes, 1918-22

بااینهمه، کتاب او باوجود اشتباههایی که درباب واقعیات تاریخ داشت در پیشگویی سقوط واقعی غرب قدری از حوادث جلو افتاد. شاید یک جنگ لازم بود تا در دنبال آن اروپا بتواند این درس واقعی را از وی بیاموزد که چون از دورهٔ آفرینندگی فرهنگ قدم به دورهٔ آسایش‌جویی تمدن نهاده است آیندهٔ دیگری ندارد ـ جز انحطاط.

معهذا آرنولد توینبی (ـ ۱۸۸۹) مورخ معاصر انگلیسی که نیز مثل اشپنگلر از بازگشت ادوار سخن می‌گوید برخلاف او این امید را دارد که شاید از طریق دین بتوان باز غرب را نجات‌داد. در نظر توینبی ورای نقش «افرادآفرینشگر»[1] و «اقلیتهای آفرینشگر»[2] آنچه در سیر تاریخ اثر عمده دارد مشیت ربانی است ـ الهام ربانی. کتاب مشهور توینبی بنام مطالعه درتاریخ[3] که طی بیست سال (از ۱۹۳٤ تا ۱۹۵٤) در ده مجلد انتشار یافت بررسی پیدایش وسقوط تمدنهای عالم است و حاکی از رجعت و تکرار احوال. در این کتاب از بیست وچند تمدن انسانی صحبت درمیان می‌آید که همهٔ آنها درسیرخویش مراحل مشابه و واحدی را طی می‌کنند: ولادت، نمو، سقوط و انهدام. اما غرب که تاریخنویسان وفلاسفه، تمام ترقی و تکامل تاریخ انسانی را از روی احوال آن قیاس کرده‌اند در نزد توینبی نیز ـ مثل اشپنگلر ـ آینده‌یی یأس‌آمیز دارد که شاید توسل به معنویت ودیانت فقط به آن روشنایی تواند انداخت.

شاید این تصویر یأس‌انگیز که اشپنگلر وتوینبی ازآیندهٔ غرب ارائه کرده‌اند انعکاسی از نومیدیها و سرگشتگیهای این قرن جنگهای بین‌الملل باشد اما اندیشهٔ بازگشت نه در اروپا بی‌سابقه بود نه‌در عقاید وادیان قدیم یونان وشرق. معهذا برخلاف‌مشهور، نمی‌توان قول ویکو را درباب توالی‌ادوار معرف نوعی تصور بازگشت ابدی ـ در مفهوم «بستهٔ» آن ـ تلقی کرد. با آنکه توالی ادوار، چنانکه پیش از این گفتم در تاریخ‌نگری وی هست اما حرکت‌محدود به یک دایرهٔ بسته نیست. سیر تاریخ درعین‌حال مارپیچی [۳۱] است و هیچ دوری را نباید تکرار ـ بی‌فزود و کاست ـ ادوار پیش بشمار آورد. جامباتیستاویکوکه انحطاط ایتالیای عصرخویش را ناروا می‌دید بازگشت یک دورهٔ اعتلاء را برای آن از مقتضای حکمت بالغه ومشیت الهی آرزو می‌کرد. گشت و واگشت[4] احوال مشابه را بمنزلهٔ جزرومد دریا تلقی

1. Creative individuals 2. Creative Minorities
3. Toynbee, A. J., *A Study of History*, 1934–54. 4. Corso e Ricorso

می‌کرد که بضرورت، در دنبال یکدیگر پیش می‌آید و مقتضای حکمت و مشیت الهی هم هست ولیکن جزر و مد همواره موج واحدی را به زیر و بالا نمی‌کشد.

اما فکر رجعت و تکرار ادوار حتی بی‌آنکه به مشیت و حکمت بالغه منسوب شود در بین پیروان ادیان‌قدیم و بعضی حکماء سابقه دارد. پولیبیوس در تمدن یونان تاریخ‌را عبارت می‌دید از یک دور تسلسل از دیکتاتوری، واریستوکراسی والیگارشی تا دموکراسی که دائم تکرار خواهد شد و وی می‌کوشید راه چاره‌یی برای فرار از این دور تسلسل پیدا کند. کسانی هم از حکماء قدیم که حوادث جهانی انسان را به تأثیر حرکات افلاك منسوب می‌داشته‌اند قول به تکرار حوادث و ادوار تاریخ را به منزلهٔ یک نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر این رأی می‌پذیرفته‌اند [۳۲]. نزد پیروان ادیان قدیم شرقی شاید این فکر، تا حدی از مشاهدهٔ تکرار و توالی فصول پیدا شده باشد. در نزد هندوان این تصور، چنانکه شهرستانی در کتاب الملل والنحل خاطرنشان می‌کند با اندیشهٔ تناسخ ارتباط دارد [۳۳]. معهذا، از اساطیر آنها بخوبی برمی‌آیدکه ادوار چهارگانهٔ عالم درنزد آنها یادآور توالی فصلهای چهارگانهٔ سال است واینکه عمر عالم را دوازده هزار سال خدایی که هر سالش سی و شش هزار سال بشری باشد تقدیر کرده‌اند نیز نشانی است از توجه اساطیر به مفهوم ماههای دوازده‌گانه - در طی فصول اربعه [۳۴]. در یونان عهد افلاطون هم این طرز فکر وجود داشت و بنظرمی‌آید که‌مأخوذ بود ازعقایدبابلی. چنانکه‌نزد بودائیان ومانویان قدیم‌هم‌نشانه‌یی از آن بود - و همه‌جا البته رنگ دینی داشت [۳۵].

بااینهمه فکر بازگشت ادوار چنان با واقعیات تاریخ بیگانه بنظر می‌آید که حکماء و مورخان جز در ادوار انحطاط و سقوط جامعه به آن توجه نکرده‌اند. ازاین‌رو اندیشهٔ «تحول‌باز» بدانگونه که اسپنسر تبیین کرد بیش ازفکر «تحول‌بسته» برای اذهان خوش‌بین جاذبه یافت.

اینکه تکامل تدریجی چنانکه هانری برگسون (۱۹۴۱ - ۱۸۵۹) نشان می‌دهد [۳۶] دایم در مسیر واحد راه نمی‌پوید - و راههای ثانوی، انحرافات، و وقفه‌ها دارد - البته اشکالی را که همیشه در شناخت مسیر تکامل هست نشان می‌دهد اما بهیچوجه در صحت این‌قانون کیهانی جای شک باقی نمی‌گذارد. درحقیقت وقفه و رکودی که در طول تاریخ یک قوم گه‌گاه بر آنچه «ترقی مستمر» نام دارد عارض

می‌شود بیشتر تصور نوعی حرکت مارپیچیی را القاء می‌کند. البته از جزر ومد تاریخ و از آنچه انحطاط و ترقی جوامع و ملل خوانده می‌شود سخن بسیار گفته‌اند. می‌توان پنداشت هر کنشی که در یک جهت روی می‌دهد واکنشی را در جهت مقابل به‌وجود می‌آورد، آنگاه حرکت باز از سرگرفته می‌شود و این آونگ ساعت همچنان نوسان خود راادامه می‌دهد. تفاوت اینجاست که این آونگ از حافظه هم بهره دارد و چون تجربه‌یی که در ضمن حرکت می‌کند نیروی آن را پرمایه‌تر می‌سازد و طبعاً در هنگام بازگشت با آنچه در هنگام رفتن بود تفاوت دارد؛ از این‌روست که برگسون هم تقریباً مثل ویکو نتیجه می‌گیرد که تصور یک حرکت مارپیچی[1] درین مورد از تصور یک نوع حرکت نوسانی[2] درست‌ترست. به‌بیان برگسون تجمل‌پرستی و دنیاجویی عصرما تا حدی واکنش تمایلات زهدگرایی بود در قرون‌وسطی. بااینهمه این‌کنش و واکنش هم که در تاریخ هست بهیچوجه مستلزم قول به جبر نیست و برگسون، بمناسبت، خاطرنشان می‌کند که هیچ‌عایقی وجود نداردکه اراده‌های قوی ـ درصورتیکه بموقع وارد عمل شوند ـ نتوانندآن را از پیش بردارند [۳۷].

البته با توجه به وجود این جزر و مد که درسیرتکامل انسانیت هست نبایدتوقع داشت‌که مورخ وفیلسوف درمدت عمرکوتاه دوره‌یی‌که دورهٔ تاریخی‌خوانده می‌شود و نسبت به آنچه انسان دردوران ماقبل تاریخ در پس‌پشت نهاده است لحظه‌یی‌کوتاه بیش نیست. مدارج این تکامل مستمروتدریجی را به عیان دریابند. این سیری‌که عالم به‌حکم قانون تکامل از سادگی به‌تفصیل و از بینظمی به نظم می‌کند در نظام کلی عالم جهان متجانس و ساده را نامتجانس و نامتناهی می‌نماید و آنچه را محدود و مشروط بود به چیزی که نامحدود و مطلق است و در آن تجانس و عدم تجانس یکسان است تبدیل و تحویل می‌کند. این آن چیزیست که اتحاد کیهانی است بین مشروط و مطلق، وبین محدود و نامحدود ـ یک تجربهٔ عرفانی جهانی. درمورد انسانیت این تکامل تدریجی وقتی اهمیت واقعی خود را احراز می‌کندکه تمام انسانیت بعنوان یک کل واحد در نظر آید. جزئیات تمدنها و تفاوتی که در مدارج ترقی بین آنها هست تصور انسانیت را به‌عنوان کل و امر واحد البته مشکل می‌کند اما توالی ادوار تاریخ ـ با وجود جزر و مدی که در توالی آنها هست ـ آنچه به انسان القاء می‌کند

1. Mouvement Aspirale 2. Mouvement Pendulaire

خوشبینی است. هرقدر تاریخ پیش می‌رود این ادوار و مراحل کوتاهتر جلوه می‌کند. دوران حجر جدید از دورهٔ حجر قدیم کوتاهتر بود؛ دوران معروف به قرون وسطی از دوران تاریخ قدیم کوتاهتر بود؛ و این نکته به‌انسان می‌تواند امید دهدکه بررغم کوته‌بینیها و نومیدیهایی که از لحظه‌های سستی، از لحظه‌های بینظمی، و از لحظه‌های بیسامانی حاصل می‌شود، راه تکامل دنبال می‌شود؛ انسانیت هرچه پیشتر می‌رود سرعت سیرش هم فزونی می‌یابد و افق اگر تاریک است این تاریکی صبح کاذب است نه تیرگی غروب ابدی. راه تکامل راه سرنوشت است همین راه است که انسانیت و تمام کاینات را به‌سوی کمال می‌برد ـ بسوی نامحدود.

۱۱ افق‌های ناکجا آباد

آنچه نشان می‌دهد که این افق روشن فاصلهٔ زیادی با مرحلهٔ کنونی انسانیت ندارد تحققی نسبی است که تاریخ بررغم جنگها، ناخرسندیها و دگرگونیهای دایم، درمورد رؤیای دیرینهٔ مدینهٔ فاضله ارائه می‌دهد. درست است که تمام صورتهایی که اکنون برای تحقق این مدینهٔ فاضله در حال آزمایش هست هنوز با کمال آن صورت فاصلهٔ بسیار دارد اما چون تاریخگرایی هم انسانیت و هم آرزوهای انسانیت را درحال تحول مستمر نشان می‌دهد، مورخ امروز، هم این تحقق نسبی را که نشانه‌های آن در افق واقعیت پیداست درخور توجه می‌یابد و هم این فاصله را که هنوز بین این تحقیق‌ها با کمال مطلوب یک مدینهٔ فاضله هست قابل توجیه می‌تواند یافت. می‌پندارم دورنمای این مدینهٔ فاضله که نیل بدان کمال مطلوب سیرتاریخ است بیش از الگوهایی که به‌این‌عنوان بوجود آمده است با مسایل تاریخ‌نگری مربوط باشد چرا که‌آن الگوها پدیده‌هایی است که تفسیر و تبیین‌آنها کار دانشهایی چون جامعه‌شناسی، اقتصاد سیاسی، وعلم سیاست‌است و وجودآنها نیز چیزی جزواقعیت‌خود تاریخ نیست. آنچه بیشتر سیر تاریخنگری رانشان می‌دهد طرحهایی‌است که هریک مدتهادرطی تاریخ برای انسانیت در حکم رؤیا بوده است و پاره‌یی ازآنها در دنبال کوششها وکشمکشهای بسیار به پدیده‌های بیش وکم واقعی تبدیل شده‌اند و درطی تاریخ که از حرکت مستمر خویش هرگز باز نمی‌ایستد یک مرحله از تکامل مستمر و بی‌وقفهٔ سیر انسانیت شده‌اند. تاریخ این طرحها درواقع تاریخ تلاش ذهن انسان است برای تحقق واقعیت بهتر و به‌تعبیر هگل برای تحقق شعور بیشتر به آزادی روح. البته آنچه تمام این طرحها را جنبهٔ غیر عملی، وهمی، وپنداری می‌دهد وتقریباً در تمام آنها نیز مشترک هست اینست که طراح غالباً دنیای آینده را بلاواسطه بر روی دنیای حال می‌نهد و مدینهٔ فاسده یا جاهله را بی‌فاصله با مدینهٔ فاضله مربوط می‌کند اما هیچ نمی‌کوشد نشان دهد تحول

مدینهٔ فاسده به مدینهٔ فاضله از کدام راه تحقق می‌یابد و آنچه توالی آنها را سبب تواند شد کدام است؟ با این حال طرح اینگونه بناها اگر نیز خود قابل اجرا نباشد لامحاله این فایده را دارد که پاره‌یی معایب جوامع موجود را روشنتر می‌سازد و برای اصلاح و بهبود آنها شوق و همت انسانی را تحریک می‌کند. بعلاوه، در ارزیابی جوامع موجود نیز به اهل سیاست کمک می‌کند و گه‌گاه نشان می‌دهد که اگر نظامات دیگر در جامعه برقرار آید کدام نتایج از آن حاصل می‌شود و بدینگونه تصور جامعهٔ فاضله از نوع فرضی است که گاه درعلم می‌کنند و از آن معیاری برای جواب صحیح مسأله می‌یابند. حتی در تعدادی از این طرحها هدف، نقد جوامع موجود است که آن را نیز کسانی که علاقه به بهبود احوال انسانیت دارند نوعی سازندگی تلقی می‌کنند نه نوعی ویرانگری.

تصور ایجاد برترین شهر همیشه رؤیای دلنوازی بوده است که تعدادی از اندیشه‌وران جهان را مجذوب می‌داشته است و دربین کهنه‌ترین معماران مدینهٔ فاضله، تاریخ مخصوصاً نام افلاطون (۳۴۸ - ۴۲۸ ق‌م) را درخور ستایش بسیار می‌داند. درحقیقت وقتی صحبت از مدینهٔ فاضله درمیان می‌آید طرح افلاطون در کتاب جمهور بیش از هر طرح دیگر درخور دقت بنظر می‌آید و این نه فقط از آن روست که مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون هنوز جامعترین طرح یک مدینهٔ خیالی از دنیای باستانی است بلکه مخصوصاً از آنجهت است که در سرتاسر تاریخ فلسفه بیشتر آنچه متفکران نام‌آور درباب اخلاق و سیاست گفته‌اند بنحوی تحت تأثیر افلاطون است. جمهور افلاطون را مسلمین از ترجمهٔ حنین‌بن اسحق و از شرح ابن رشد می‌شناخته‌اند [۱] از قدما نه‌فقط فارابی از آن متأثرست بلکه ابوالحسن عامری هم در السعادة و الاسعاد عباراتی از آن نقل می‌کند [۲]. چنانکه در عهد رنسانس اروپا هم طامس مور و کامپانلا و فرنسیس بیکن که همه طراحان بنای مدینهٔ فاضله بوده‌اند از آن بهره یافته‌اند و این تأثیر افلاطون را تا قرون جدید نیز در افکار فلاسفهٔ اروپا می‌توان دنبال کرد.

مدینهٔ فاضله‌یی که افلاطون در کتاب جمهور، بر دست سقراط، بنا می‌کند مثل اکثر بناهای مشابه خویش برای دادن جوابی به این سؤال است که عدالت چیست و چگونه ممکن است تحقق بیابد؟ در اوایل کتاب که این سؤال مطرح می‌شود نویسنده از قول تراسیماکوس سوفسطایی خاطرنشان می‌کند که در هر جامعه خواه حکومت عوام در آنجا برقرار باشد یا حکومت اشراف، قوانین درواقع به سود

حکومت درست می‌شود و معیار عدالت هم به حقیقت پیروی از آن قوانین است که بموجب آنها عدالت عبارت می‌شود از عمل کردن بر وفق خیر و صلاح اقویا [۳].
اما این دعوی بسبب اعتراضهایی که برآن وارد هست موقع قبول نمی‌یابد و بحث همچنان دنبال می‌شود و سقراط به این نتیجه می‌رسد که عدالت چون هم در فرد انسانی هست و هم در جامعه هست باید آن را نخست در مورد جامعه دریافت که چیست تا بتوان در مورد فرد انسانی هم آن را تطبیق کرد. در واقع اگر شهری بر مبنای عقل و حکمت بنیان شود البته عدالت در آن تحقق می‌یابد و با شناخت عدالت در یک شهر می‌توان دریافت عدالت در بین افراد چگونه حاصل می‌شود. از اینجاست که فرض بنای یک شهر خیالی پیدا می‌شود ـ و جامعه‌یی که بتواند عدالت را تحقق دهد.

اما پیدایش شهر از آنجاست که مردم در رفع نیازمندیهای خویش به کمک یکدیگر و به تقسیم وظایف در بین خویش احتیاج دارند. برزگر و نجار و کفشگر و نساج و آهنگر هر یک کاری می‌کنند و همه نیازمندیهای یکدیگر را رفع می‌کنند و شهر سالم هم همین گونه است که در آن نیازها محدود است و رفع آنها اشکالی ندارد؛ فقط وقتی نیازها فزونی یابد و تجمل پدیدار می‌شود شهر بیهوده وَرَم می‌کند و ناسالم می‌شود و تحقق عدالت در آن دشواری پیدا می‌کند. عدالت البته وقتی به‌آسانی در شهر تحقق پیدا می‌کند که مردم سادگی را پیشه سازند و کثرت نیازها منتهی به پیچیدگی روابط آنها نباشد. بعلاوه چون فزونجویی مردم را از سادگی دور می‌کند و حرص و آز آنها را وادار به تجاوز به دیگران می‌کند تحقق عدالت در آنگونه شهر آسان دست نمی‌دهد. لیکن مردم البته هرگز به زندگی ساده قانع نیستند، طالب تجمل می‌شوند و ناچار شهر وسعت پیدا می‌کند و این توسعه، شهر را قبل از هرچیز محتاج به کسانی می‌کند که از شهر در برابر تجاوز همسایگان دفاع کنند یا حتی در صورت لزوم برای بدست آوردن زمین کافی به سرزمینهای همسایگان تجاوز کنند و در واقع منشأ اختلاف شهرها از همین جاست. با اینهمه این گونه شهرست که فرصت و مجال می‌دهد تا بتوان تحقق عدالت را در آن دنبال و بررسی کرد. در هر حال تقسیم وظایف که موجب پیدایش شهر و بخاطر تأمین نیازمندیهاست اقتضا دارد که در جامعه هر کس حرفه‌یی خاص داشته باشد. پس حرفه‌یی هم برای بعضی از اهل شهر پیدا می‌شود که عبارت از حرفهٔ سلحشوری است و کمتر از حرفه‌های دیگر

همیت ندارد چرا که در تقسیم وظایف آنچه به عهدهٔ اهل این حرفه واقع می‌شود دفاع از شهر و امنیت آن است. اما اشتغال به این حرفه فقط با اسلحه بر گرفتن تمام نمی‌شود؛ باید در استعمال اسلحه نیز ورزیدگی یافت و توسعهٔ شهر هم اقتضا دارد که اهل این حرفه تعدادشان آن اندازه باشدکه ازعهدهٔ ادای وظایف خویش در مقابلهٔ با دشمن برآیند. بدینگونه، درمقابل سایراهل شهر که پیشه‌ور و برزیگرند، اهل این حرفه طبقه‌یی خاص بوجود می‌آورندکه طبقهٔ جنگجویان یا نگهبانان باشند. بااینهمه، درانتخاب نگهبانان شهر دقت بسیار لازم است و آنها را باید با توجه به صفاتشان برگزیدوتربیت کرد چراکه اهل این حرفه تربیت و استعداد جسمی و روحی خاص لازم دارند و بدون این تربیت و استعداد نمی‌توانند اشخاصی قوی و غیرتمند باشند و با تدبیر وحکمت وظیفهٔ خطیر خویش را به انجام رسانند. درواقع چون حکام وفرمانروایان هم باید نخبهٔ همین طبقه باشند انتخاب و تربیت افراد این طبقه اهمیت بسیاردارد وبدون رعایت این نکته شهرخیالی مامدینهٔ فاضله نخواهدگشت وعدالت که بی‌آن تقسیم وظایف وتعاونی که لازمهٔ پیدایش و توسعهٔ شهرست تحقق‌پذیر نیست حاصل نخواهد شد. ازهمین روست که سقراط در طرحی که برای بنای مدینهٔ فاضلهٔ خویش عرضه می‌کند به‌تربیت نگهبانان اهمیت بسیار می‌دهد. درحقیقت با تقویت نیروی بدنی و روحی جوانان و با توجه به‌اینکه ذوق حکمت و هنر پا بپای تربیت بدنی سالم و مناسب، آنها را معتدل و نیرومند بارآورد باید همهٔ جوانان شهر را آماده و آزمون کرد تا از بین آنها کسانی را که از هرحیث شایستگی دارند بتوان بعنوان نگهبان برگزید. زمامداران را هم البته می‌باید از میان کسانی برگزید که در نیروی روحی وجسمی سرآمد باشند، بعلاوه تجربهٔ کافی‌هم در ادارهٔ کارها به‌دست‌آورده باشند، و مخصوصاً قدرت وطاقت خود را در مقابل وسوسه‌ها نشان داده باشند.

با توجه به مراتب ووظایف طبقات و مخصوصاً با درنظرگرفتن استعداد جسمی وروحی آنها بنظرمی‌آید که مردم با آنکه همه ازخاك برآمده‌اند بازگویی از سه فلزمختلف ساخته شده‌اند: یکدسته فلزشان از طلاست و انگار که برای زمامداری ساخته شده‌اند، یکدسته هم فلزشان نقره است و برای نگهبانی استعداد دارند، دسته آخر فلزشان از آهن است وآنها پیشه‌وران و برزیگران هستندکه برای

حرفه‌های عوام مناسبت دارند [٤] لیکن بر خلاف این دستهٔ اخیر که فلزشان از آهن است و به طلا و نقره حاجتمند هستند، نگهبانان، و زمامداران ـ که وجودشان از نقره و طلاست دیگر خود حاجت به طلا و نقره ندارند ونباید آلوده به آن شوند؛ معیشت آنها را باید اهل شهر تأمین‌کنند و آنها خودشان از کسب و کارو از جمع‌آوری طلا و نقره دوری نمایند چنانکه درحقیقت‌هم اگر بیهوده درصدد جمع آوردن سیم و زر برآیند دیگر نمی‌توانند وظایف خودرا بدرستی انجام دهند؛ هم آنها ناچار بدخواه دیگران می‌شوند و هم دیگران به بدخواهی آنها برخواهند خاست و در چنان احوال کسانی که باید مایهٔ بیم دشمنان خارجی باشند خود از دشمنان داخلی بیش از دشمنان خارجی بیم خواهند داشت وبدینگونه سقراط‌که طرح شهر خیالی را می‌ریزد زیرکانه خاطرنشان می‌کند که سعادت شهر وعدالت مدینهٔ فاضله اقتضا دارندکه حق مالکیت خصوصی ازطبقهٔ نگهبانان و زمامداران سلب شود تاآنها مجبورنشوند بجای آنکه مدافع و حمایتگر اهل‌شهر باشند مدعی و مخالف آنها شوند. برای همین مقصود است که طرح مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون نوعی زندگی اشتراکی را توصیه می‌کند. اما نه برای تمام مردم، برای طبقات برگزیده و اشراف.

می‌گوید که این نگهبانان مثل سربازانی که به‌جنگ می‌روند همواره با هم زندگی خواهندکرد وهیچیک از آنها خانه یا انباری نخواهد داشت که دیگران نتوانند آزادانه وارد آن شوند [٥]. بدینگونه، مالکیت خصوصی فقط از طبقهٔ زمامداران و نگهبانان سلب می‌شود وطبقات پیشه‌ور و کشاورز می‌توانند اموال خصوصی‌داشته باشند؛ ولیکن نگهبانان که خودشان از تجاوز وطمع برکنارند باید حد اعتدال را در شهر نگهدارند و از تجاوز جلوگیری کنند. البته شهر حکم نفس انسانی را داردکه در آن تعادل وقتی حاصل می‌شود که قوای شهوت و غضب تابع قوهٔ عقل باشند ورنه افراط در کامجویی و تندروی‌در تجاوزطلبی اعتدال‌نفس‌را بهم می‌زند و نفس انسانی در این حال با دشواریهای بسیار مواجه خواهد بود. در شهرنیز طبقات عامه مظهر خواهشهای نفسانی است و طبقهٔ نگهبان نمودگار نیروی غیرت و تعصب است چنانکه طبقهٔ زمامدار هم مظهر عقل بشمارست. شک نیست که تبعیت و تمکین آن دو طبقهٔ دیگر از طبقهٔ زمامدار در حکم تمکین و تبعیت قوای شهوت و غضب از قوهٔ عقل است و چون این امر شرط تحقق اعتدال در جامعه است پس زمامداران باید از بین مردم نخبه و از عقلای واقعی انتخاب شوند تا

درواقع نیز بتوانند مظهر عقل و حکمت به‌شمار آیند. زندگی اشتراکی هم که برای نگهبانان و زمامداران لازم است برای آن است که آنها بتوانند عقل و حکمت خود را از تجاوز حرص و آز نگهدارند و قدرت را بعنوان فیلسوف در دست داشته باشند ووقتی دربین آنها همه چیز از آن همه شد دیگر بهانه‌یی برای رقابت واختلاف نخواهد بود و نگهبانان می‌توانند باخاطر آسوده و با پایمردی یکدیگر به ادارهٔ امور شهر بپردازند. اشتراك در زنان هم‌که برای آنها بخاطر احتراز از بروز رقابت و حسادت لازم بنظر می‌رسد البته مبنی بر هرج و مرج جنسی نیست، مبنی بر این تصورست که همهٔ آنها خانواده‌یی واحد باشند و هرچند هیچ مردی نباید بخصوص با یک زن زندگی کند اما این خود نه بدانمعنی است که هر زن بتواند با هر مردی که بخواهد ارتباط داشته باشد. در رابطهٔ جنسی بین‌زن و مرد هدف تأمین تناسل است و ازاین رو تجانس بین جفتها ضرورت دارد و نباید آن را سرسری تلقی کرد. درین کار نظم و ضابطه‌یی که هست اهمیت بسیار دارد و بقای وحدت شهر و پاك نگهداشتن نژاد هم رعایت این نظم و ضابطه را اقتضا می‌کند [٦].

البته اینکه سقراط می‌گوید اطفالی را که از جفتهای مرغوب بوجود می‌آید باید مراقبت کرد و آنها راکه از جفتهای نامرغوب هستند نباید اهمیت داد ممکن است حاکی از توجه افلاطون باشد به بعضی آداب و رسوم اهل اسپارت، چنانکه این نکته هم که می‌گوید تنها فیلسوف حقیقی است که شایستهٔ زمامداریست شاید خود سرزنشی باشد درحق همشهریهای خویش‌که فیلسوفی مثل سقراط را بجای آنکه زمامدار کنند، به مرگ محکوم ساختند. معهذا، تصور آنکه جامعهٔ افلاطونی مبنی بر نوعی نظام طبقاتی «بسته» است که در بعضی جوامع قدیم بوده است و از آن به «کاست»[1] تعبیر می‌کنند درست نیست [۷] چراکه در آنگونه نظام طبقاتی افراد در هر طبقه بدنیا آیند در همان می‌مانند و خروج از آن برای آنها امکان ندارد درصورتی که طبقات جامعهٔ افلاطونی «باز» است و با آنکه افراد برحسب اقتضای استعداد و فلز خویش جای خود را پیدا می‌کنند استعداد و تربیت، جوانان تمام طبقات را برای نیل به مراتب بالا کمک می‌کند و زمامداری فلاسفه هم که خودشان از وسوسهٔ تمنیات برکنارند و جاه و مال هم آنها را منحرف نمی‌کند نمی‌گذارد استعداد اشخاص در یک محدودهٔ «بسته» که طبقهٔ آنهاست، بهدر رود و جامعه از فواید استعدادهای

1. Caste

درخشان تنها بدان‌سبب که در یک طبقهٔ پایین‌تر بدنیا آمده‌اند محروم بماند.

این است مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون که در آن، قدرت بخاطر آنکه در اجرای عدالت با ناکامی مواجه نگردد از مالکیت جدا می‌شود و بدینگونه حیات اشتراکی بی‌آنکه طبقات عامه را محدود سازد طبقات عالی را همچون امتیازی که مخصوص اشرافیت است شامل می‌شود و این رنگ اشرافی که در طرح مدینه‌فاضلهٔ افلاطون هست ناشی از انزجار حکیم است از هرج و مرج حکومت عامه. این انزجاریست که در خون اوست چرا که افلاطون از خاندان اشرافی بیرون آمد و از هردوجانب با فرمانروایان قدیم آتن منسوب بود. بعلاوه خبط و ننگ بزرگ حکومت عامه که در محاکمهٔ معروف سقراط درحقیقت حکومت عامه را بیشتر از سقراط محکوم کرد، نیز ماجرایی بود که نمی‌توانست افلاطون را نسبت به‌این طرز حکومت بدبین‌تر نکند. آیا وقتی نشان می‌دهد که در مدینهٔ فاضله باید حاکم حکیم باشد غیراز تعریض بر جنایتی که اهل آتن نسبت به‌سقراط کرده‌اند نظر به جامعهٔ مصری هم که در آن کاهنان زمامداران محسوبند و فرعون هم بعنوان سرآمد کاهنان بر آنها نظارت می‌کند نیز دارد؟ البته ممکن‌هست‌چنین باشد، خاصه‌که افلاطون علاقهٔ خاصی به‌عجایب مصر و حکمت‌کاهنان دارد. درحقیقت بعدازمرگ سقراط افلاطون‌که خویشتن‌رابسبب سعی بیهوده‌یی که در رهایی سقراط‌کرد معروض بدگمانیهای زعمای دموکراسی‌آتن می‌دید راه سفر پیش گرفت و از جمله به‌مصر رفت.

در واقع هر چند تاریخ این مسافرت مجهولست و معلوم هم نیست افلاطون به‌چه مقصود به‌مصر سفر کرده است لیکن در اینکه چنین سفری رفته است جای تردید نیست. از غالب روایات بر می‌آید که در مصرافلاطون ازکاهنان، هندسه و نجوم آموخته است. دیوجانس‌لائرسیوس[۱] که تاریخ فلاسفه‌اش معروفست می‌گوید در سفرمصر اوریپیدس شاعرهم با افلاطون همراه بود و بیماری وی را کاهنان مصر معالجه کردند[۸]. آنچه محقق است افلاطون درمصرآن اندازه اقامت‌کرده است‌که با تعلیم کاهنان و عقاید دینی وفلسفی آنها آشنایی یافته باشد. البته در آثار خود او راجع به این مسافرت تصریحی نیست اما ذکر مصر درپاره‌یی آثاراومکررهست واز جمله در رسالهٔ گرگیاس[۲]، رسالهٔ فیدون[۳]، کتاب جمهور، [۴]کتاب سیاست [۵]، کتاب

1. Diogenes Laertius 2. *Gorgias* 3. *Phaedo* 4. *Republic* 5. *Politics*

قوانین [۱]، رسالهٔ طیمائوس [۲] و کریتیاس [۳]، اشاراتی که در باب مصریها هست می‌تواند نشانی باشد از آشنایی افلاطون با احوال مصر و مصریها. آیا طبقات سه گانه‌یی هم که درطرح مدینهٔ فاضله درکتاب جمهور هست ارتباطی با مصرو مصریها ندارد؟ در حقیقت از گفتهٔ ایسقراطس [۴] (۳۳۸ - ۴۳۶ ق‌م) خطیب آتنی که از همعصران او محسوبست بر می‌آید که مردم مصرسه طبقه بوده‌اند و هرطبقه تکلیف و وظیفه‌یی داشته است و نظم ونسقی که در کار آنها بوده است چنان جالب بنظر رسیده است که «حتی مشهورترین فلاسفه هم که با اینگونه مسایل سروکار دارند» آن‌را سرمشق کرده‌اند و پیداست که مراد وی ازین مشهورترین فلاسفه‌کسی دیگر جز افلاطون نیست. معهذا بنظرمی‌آید که طبقات جامعه در مصر هم تا این اندازه مستقل و مجزا نبوده است و حتی هرودوتس [۵] هم جامعهٔ مصری را به‌هفت طبقه تقسیم کرده است که درحقیقت محدود به‌همان هم نبوده است[۹]. معهذا تأثیرمصر و تأثیرآشنایی با کاهنان آن در کتاب جمهور و درچندین رسالهٔ دیگرافلاطون پیداست. بعلاوه آنچه افلاطون به‌شرق مدیون است منحصر به‌آنچه خودش از مصریها آموخته است نیست. نه فقط آثار کسانی چون فیثاغورس و ذیمقراطیس که خود از تأثیر شرق بر‌کنارنبوده‌اند ناچاردروی تأثیرگذاشته است بلکه حتی آشنایی با تمدن کلده وایران هم نشانش در آثار وی هست[۱۰].

تنها درکتاب جمهور نیست که افلاطون نقش مدینهٔ فاضله را طرح می‌کند. در رسالهٔ طیمائوس هم نشان آن هست و سقراط خلاصهٔ گفت‌وشنودهایی را که در کتاب جمهور نقل شده است در آغاز این رساله نیز روایت می‌کند. طرفه آنست که در رسالهٔ طیمائوس وهمچنین رسالهٔ ناتمام کریتیاس نیز آنچه در باب جزیرهٔ اتلانتیس نقل می‌کند و خودآن طرح یک مدینهٔ فاضله را بعدها به‌فرانسیس بیکن القاء می‌نماید بازمأخوذ ازکاهنان مصری است آن هم به‌روایت سولون. بنظر می‌آید که مسافرت مصر، مشاهدهٔ آثارآن سرزمین، ومخصوصاً مصاحبت کاهنان در افلاطون تأثیری قابل ملاحظه داشته است واز شواهد این دعوی آنست‌که حکیم آتن به‌این نکته که تمدن مصر از تمدن یونان عصر وی - نه تمدن آتن سپری شدهٔ باستانی و خیالی - کهنه‌ترست توجه دارد، و آنجا که کاهنان مصر به سولون می‌گویند شما

1. *Laws* 2. *Timaeus* 3. *Critias* 4. Isocaratus 5. Herodotus

یونانیها همیشه بچه هستید چیزی ازین توجه به‌قدمت فرهنگ مصری انعکاس دارد. با اینهمه، در داستان اتلانتیس که کریتیاس آن را از روایات منسوب به‌سولون نقل می‌کند گفته می‌شود که نه‌هزار سال قبل ازعهد سولون (ح ۵۵۸ ـ ۶۳۸ قم) آتن وجود داشته است و حتی هزار سال قبل از ایجاد شهر سایس[1] در مصر شهر باستانی آتن دارای نوعی حکومت بوده است شبیه به‌آنچه در فرضیهٔ سقراط راجع به‌مدینهٔ فاضله هست. آنگونه که یک کاهن مصری برای سولون نقل می‌کند این آتنیهای باستانی در برخورد با تجاوزگران اتلانتیس قدرت اخلاقی وجسمانی فوق‌العاده‌یی از خود نشان دادند. اتلانتیس جزیره‌یی بزرگ بود در اقیانوس اطلس و آنسوی تنگه‌یی که امروز جبل‌الطارق می‌خوانند. فرمانروایان آن بایکدیگر همدست شده بودند، دولتی متحد و قوی بوجود آورده بودند، و قسمت عمدهٔ اروپا و افریقا را نیز مقهور کرده بودند. فقط آتنیهای باستانی توانستند با سرسختی خویش آنها را مغلوب کنند. اما طولی نکشید که زمین‌لرزه و سیل مهیبی هم آتنیها را از میان برد و هم تمام جزیرهٔ اتلانتیس را با مردمش به‌امواج دریا سپرد. از آن پس آتنیهای باستانی از میان رفتند و از اتلانتیس هم فقط خاطره‌یی در روایات مصریها ماند که بعدها سولون در مسافرتی که به‌مصر کرد آن را از زبان کاهنان شنید. درین باب که جزیرهٔ اتلانتیس قصه‌یی بیش نیست اکنون تقریباً تردیدی وجود ندارد و از اینکه کریتیاس ـ راوی داستان ـ هم که روایت را از سولون نقل می‌کند سعی دارد تا مأخذ خویش را به‌اسناد خانوادگی منسوب کند بر می‌آید که در عصر افلاطون چنین روایتی در آنچه از اقوال سولون درافواه یا کتابها نقل می‌شده است وجود نداشته‌است[۱۱]. ولیکن لحن «حقیقت‌نمایی»[2] که در روایت هست بقدری زنده و خیال‌انگیز بوده است که قرنهای دراز بعد از افلاطون نیز کنجکاویهایی را درجستجوی «این جزیرهٔ گمشده» برانگیخته است و مدتها پژوهندگان درباب محل واقعی آن حدسهای گونه‌گون عرضه کرده‌اند ـ که آخرین آنها عبارت بوده است از قارهٔ امریکا[۱۲]. البته امروز در اینکه اتلانتیس فقط صحنهٔ خیالی یک قصه است شک نیست؛ صحبت درین است که آیا قصه‌را افلاطون از پیش خود اختراع کرده است یا چیزی از آن را در مصر شنیده است؟ آنچه محقق است اینست که داستانهایی نظیر ملاح وجزیره در بین مصریهای قدیم وجود داشته

1. Saïs 2. Verisimilitude

است که کهنه‌ترین صورت یک نوع سندباد بحری است[۱۳] و این نکته احتمال آن را که اتلانتیس نیز در ادبیات قدیم مصری سابقه‌یی داشته باشد پذیرفتنی جلوه می‌دهد؛ تصریح و تأکیدی هم که راوی در باب مأخذ روایت می‌کند ارتباط آن را با روایات مصری قدیم محتمل می‌سازد. معهذا بنظر می‌آید که خیال قصه‌پرداز افلاطون هم در اصل مصری داستان ـ بر فرض آنکه چنین اصلی وجود داشته است ـ دستکاریهایی کرده باشد. چنانکه مسألهٔ طبقات جامعهٔ مصری بدانگونه که در روایت هست، ظاهراً برای آن ساخته شده است تا با نظامات مذکور در مدینهٔ فاضلهٔ مناسب باشد.

در بین نکات جالبی که در طرح مدینهٔ فاضله افلاطون مجال بحث یافت همین مسألهٔ طبقات جامعه بود. وی البته در جامعهٔ خویش بین سه طبقهٔ زمامداران، نگهبانان، و عامه تفاوت می‌گذارد و در ضمن بحث از انواع حکومت هم به‌وجود طبقات توجه نشان می‌دهد. حتی این نکته را هم خاطرنشان می‌کند که وقتی فقر و ثروت در شهر رخنه کند وحدت آن بهم می‌خورد و درون یک شهر دو شهر بوجود می‌آید که دایم با یکدیگر کشمکش خواهند داشت[۱۴]. درست است که غیر از افلاطون تعدادی دیگر از نویسندگان یونان و رم باستانی نیز اشارت به‌وجود طبقات کرده‌اند و هر چند نزد هیچ یک توجه به‌وجود این طبقات مبنی بر تصور انقسام طبقات بر ـ حسب تملک افزار تولید نبوده است[۱۵] باز تمایز طبقات در جوامع عصر ماشین را می‌توان همچون دنبالهٔ تحول آن خودآگاهیهای مبهم شمرد که در ذهن افلاطون و نویسندگان قدیم یونان و رم طلوع کرده بود. اما این نکته که برای اجتناب از انتشار ثروت‌وفقر که آن یک، انگیزهٔ تن‌پروری و این یک انگیزهٔ تبهکاریست و عروض آنها وحدت شهر را بهم می‌زند افلاطون کوشیده است تا قدرت را که در واقع فقط در دست نگهبانان و زمامداران است از مالکیت خصوصی که ممکن است آن‌را منجر به تعدیگری سازد جدا کند امریست که با طبع و نهاد انسانی و باخاصیت نهادی قدرت سازگاری ندارد و از همین روست که طرح مدینهٔ فاضله به‌رؤیایی خوش تبدیل می‌شود که تحقق‌پذیر نیست. درست است که بعضی نقادان افلاطون کوشیده‌اند حکومت کلیسا را در قرون‌وسطی، حکومت یسوعیها را در پاراگوئه، و حتی حکومت دوره‌یی از انقلاب ۱۹۱۷ را در روسیه هریک بوجهی تحقق طرح مدینهٔ افلاطون نشان دهند[۱۶]، لیکن حقیقت آنست که

آن رؤیای طلایی در هیچ یک از این پدیده‌ها تحقق‌پذیر نبوده است و این نکته‌یی است که خود افلاطون هم بدان توجه دارد. در حقیقت هرچند افلاطون قسمتی از طرح مدینهٔ فاضله را از مشاهدهٔ واقعیات مخصوصاً از احوال جوامعی نظیر جامعهٔ مصر باستانی ساخت لیکن بخش اساسی آن فقط رؤیا بود. ازین روخود وی از زبان سقراط، چندجا دربارهٔ عملی بودن این طرح اظهار تردید می‌کند[۱۷]. ویک‌جا خاطر‌نشان می‌کند که کمال مطلوب هدف است و لازم نیست که تحقق‌پذیر باشد و جای دیگر یادآوری می‌کند که اگر چنین شهری در هیچ نقطهٔ جهان نیست نمونهٔ آن در عالم مُثُل ـ در آسمان ـ هست و هرکس بخواهد می‌تواند آن‌را دریافت کند و در استقرار حکومت نفس خویش، از آن سرمشق سازد و حتی عدالت فردی را تحقق دهد.

اگر در دنیای باستانی جامعترین طرح یک مدینهٔ فاضله را افلاطون عرضه کرد، در سراسر قرون‌وسطی، گذشته از شهرخدا اثر اگوستین که درواقع دفاع از مسیحیت بود، طرحی که مبنی برتصور کمال مطلوبی فلسفی باشد فقط دریک رسالهٔ فارابی نام و آوازه یافت ـ آراء اهل‌المدینة‌الفاضله. اینکه فارابی در طرح خویش از افلاطون متأثر هست یا نه، اگر جوابش مثبت هم هست از قدر وی نمی‌کاهد چرا که افلاطون نیز درطرح خویش، به‌شرق ـ یا لامحاله به‌مصر باستانی ـ مدیونست اما اینکه طرح فارابی و دنیای اسلام را که طرح وی بدان وابسته است آیا مورخ امروز می‌تواند در حوزهٔ تاریخ جهانی فکر انسانی قرار دهد یا نه اگر هم جوابش منفی است باز فقط معرف محدودیت نظرگاه مورخ غربزده است و از اسبابی که مانع نیل اوست به‌قضاوت عینی. در واقع قرون‌وسطی کمتر از آنچه مسیحی است اسلامی نیست و حتی شاید نقش اسلام در ایجاد فرهنگ آن دوران از نقش مسیحیت کمتر نباشد و درینصورت پیداست که طرح مدینهٔ‌فاضلهٔ فارابی را نمی‌توان در دنیای قرون‌وسطی همچون یک طرح جهانی تلقی نکرد. چنانکه یک طرح اسلامی دیگر که شهر نیکان را در داستان اسکندر نامهٔ نظامی قلم‌انداز تصویر می‌کند[۱۸]. بسبب ارتباط آن با اسکندر نقش جهانی دارد ـ شرقی و غربی.

در بررسی اندیشهٔ فلسفی فارابی نکته‌یی که مخصوصاً در پژوهنده تأثیر می‌گذارد گرایش بارز الهیات اوست به‌سیاست. این توجه به‌سیاست که ناشی از

رنگ افلاطونی فلسفهٔ فارابی است در واقع حاکی ازین نکته است که نزد وی حکمت عبارتست از تأله؛ و این امر که از حکیم می‌خواهد تا در کردار خویش به خداوند تشبه جوید او را وا می‌دارد تا نه فقط خود و دیگران را تهذیب و تصفیه کند بلکه تادر آنچه تحت تصرف او هست ـ احوال فردی و اجتماعی ـ تدبیر و تصرف حکیمانه کند واین تشبه به‌خداوند که نزد فارابی غایت حکمت و وسیلهٔ نیل به‌سعادت محسوبست درنزد افلاطون وفلوطین هم سابقه دارد[۱۹]. ولیکن برای فارابی این تشبه درعین حال توافق با شریعت اسلامی را نیز الزام می‌کند و فارابی اگر مثل افلاطون قایل می‌شود به‌اینکه مدینهٔفاضله را فقط حکیم یا حکمت وی تحقق می‌بخشد از لزوم توافق بین حکمت و شریعت هم غافل نیست و در عین حال سیاست را که وسیلهٔ تأمین مدینهٔفاضله است حاصل و نتیجهٔ علم الهی می‌یابد که هدف آن نیل به‌حکمت تام است و تشبه به‌حکیم علی‌الاطلاق. ظاهراً بسبب همین جنبهٔ الهی در تفکر فارابی است که در رسالهٔ آراء اهل المدینة الفاضله بیست و پنج باب نخستین کتاب به‌مسایل علم الهی مربوط است وفقط درطی نه باب آخرست که حکیم به‌مسایل مربوط به‌سیاست توجه می‌کند چنانکه درکتاب سیاسة‌المدنیة هم نیمی از بحث راجع به‌نفس و عقل است و فقط نیم دیگرش به سیاست مدن ارتباط دارد. معهذا برای فارابی اهمیتی که علم سیاست دارد مخصوصاً ازآن روست که آن خود یک هدف علم الهی است و این نکته در عین حال نشان می‌دهد که نزد وی سیاست مدن و آنچه مربوط به تأمین سعادت وکمال انسانی از طریق تأسیس مدینهٔ فاضله است امری کم اهمیت نیست و ازین‌روست که در تعدادی دیگر از رسالات فارابی و از جمله در تحصیل‌السعاده و فصول المدنی نیز سعادت و خیر به عنوان غایت نهایی حکمت تلقی می‌شود. بدون شک تحلیل آراء فارابی در باب سیاست اگر با وجود فقدان متون انتقادی آثار وی در حال حاضر ممکن باشد می‌بایست بر مطالعهٔ انتقادی تمام آن آثار مبتنی گردد ولیکن آنچه اینجا مطرح است تحلیل آراء او در باب سیاست نیست[۲۰] فقط بررسی طرح اوست در باب مدینهٔ فاضله.

ویژگی این طرح که رنگ افلاطونی آنرا بارزتر جلوه می‌دهد این نکته است که مدینهٔفاضله وی نیز وقتی می‌تواند نیل به‌سعادت را که غایت حکمت است ممکن سازد که تدبیرش در دست اهل حکمت باشد ورنه به‌مدینهٔ جاهله و فاسده

تبدیل خواهد شد و با آنکه طرح فارابی درآنچه به‌علم سیاست مربوط است مخصوصاً از جمهور افلاطون و در آنچه به‌علم اخلاق ارتباط دارد از اخلاق نیقوماخس ارسطو تأثیر پذیرفته است و در تلفیق این دو فلسفه نیز درین کتاب از همان شیوهٔ رسالهٔ جمع بین رأیی حکیمین خویش پیروی کرده است لیکن بنظر می‌آید که مدینهٔ فاضلهٔ وی در عین حال تصویر مدینه‌یی باشد که در آن، حکومت یک امام شیعی جمع بین حکمت و شریعت را نیز تحقق داده باشد و با توجه به‌ارتباط بین فارابی و دربار سیف‌الدولهٔ حمدانی حکمران شیعی‌مذهب حلب در اواخر عمر می‌توان پنداشت که شاید در تصویری که فارابی از رئیس مدینهٔ فاضله طرح می‌کند بتوان برگه‌هایی حاکی از وجود تمایلات شیعی در وی یا در محیط اواخر زندگی وی یافت. درواقع مدینهٔ فاضله که تحقق سعادت حقیقی را در تحت حکومت یک فرمانروای حکیم برای انسان ممکن می‌سازد هدف نهایی هر دوستدار حکمت تلقی می‌شود و فارابی برای سعی در نیل بدان بقدری اهمیت قایل است که در فصول‌المدنی حتی خاطر نشان می‌کند[۲۱] که انسان صاحب فضیلت نباید درمدینهٔ جاهله عمرخویش بسر آورد و اگر در جایی مدینهٔ فاضله سراغ دارد باید مدینهٔ جاهلهٔ خویش را بگذرد و بدانجا «هجرت» کند. آیا برای تحقق همین توصیه بود که خود وی بغداد خلیفهٔ عباسی را ترک کرد و به‌قلمرو سیف‌الدولهٔ حمدانی هجرت کرد؟ اگر وی از درس آموزنده‌یی که افلاطون از سعی در تربیت جبار سیراکوز گرفت و ببهای قبول یک بندگی موقت از ابراز خوشبینی در بارهٔ طبع خودکامهٔ جباران باز آمد استفاده کرده باشد و در صدد تربیت بیهودهٔ سیف‌الدوله بر نیامده باشد می‌توان پنداشت که یک گرایش مذهبی وی را به قلمرو امیر شیعی حلب کشانیده باشد.

درهرحال پیداست که نزد وی ارتباط بین ارکان و قوای مختلف یک مدینه که ناشی از «آلی» بودن سازمان جامعه است اقتضایش آنست که هرگونه اصلاح و بهبود در جامعه فقط وقتی تحقق‌پذیر باشد که کلّ جامعه ـ از فرمانروایی که در جامعه حکم دل را در بدن دارد تا کمترین فرد که درحکم اندامهای کهینه و فرودینه است ـ خویشتن را برای این بهبود کلّی آماده کنند و ظاهراً همین نکته است که هجرت از یک مدینهٔ جاهله را بیش از سعی بیفایده در بهبود و اصلاح جزیی آن در نزد فارابی معقول و تحقق پذیر جلوه می‌دهد. البته این جنبهٔ «آلی» که فارابی برای

جامعه قایل است و در نزد وی از جامعه موجود زنده‌یی می‌سازد که زمامدار باید برای آن در حکم طبیب معالج باشد در بین سایر حکماء از افلاطون تا اسپنسر هم هم هواخواه دارد[۲۲] ولیکن درنزد فارابی ضرورت تبعیت ازیک شریعت اخلاقی والهی مسألهٔ تجاوزاقویا به‌ضعفا را که ازلوازم این فکر و درحکم نتیجهٔ تفوق بعضی اجزاء بر بعضی دیگر شمرده‌اند نفی می‌کند و وی این امر را از ویژگیهای مدینهٔ جاهله و فاسده می‌شمارد.

این نکته هم که فارابی مدینهٔ جاهله و ضاله و فاسده را در برابر مدینهٔفاضله تصویرمی‌کند نشان می‌دهد که انحراف مدینهٔ فاضله ازتعادلی که برای تحقق آن شرط است نشان بیماری آنست و جامعه شباهت به‌بدنی دارد که حیاتش موافق آنچه طبیبان می‌گویند به‌تعادل قوای آن وابسته است. فارابی هم مثل افلاطون و سقراط خاطرنشان می‌کندکه‌تأسیس مدینه از آن روست‌که‌مردم‌برای‌قوام زندگی‌ونیل به‌کمال نیاز به‌چیزهایی دارند که جز با اجتماع وتعاون دست‌یافتن به‌آنچیزها برایشان ممکن نیست و از آنجا که هدف از ایجاد جامعه تأمین خیروسعادت عام است البته مدینهٔفاضله آنست‌که نیل به‌این مقصود را برای‌همگان ممکن سازد و چون مدینه در حکم بدنی زنده است که سلامتش بستگی به‌تعاون اعضاء دارد اگر همهٔ اعضاء مدینه از آنکس که حکم قلب را در بدن دارد متابعت نکنند حفظ تعادل که شرط تأمین حیات بدن است غیرممکن می‌شود و مدینهٔ فاضله امکان دوام وبقا را از دست می‌دهد و تبدیل می‌شود به‌جامعهٔ مبدله ـ مدینهٔ جاهله، ضاله، یا فاسده.

درحقیقت آنچه فارابی درنقد وتوصیف مدینهٔ جاهله و ضاله دارد از جالبترین جنبه‌های طرح مدینهٔ فاضلهٔ اوست ازآنکه درین توصیفها حکیم نشان می‌دهد که برای نیل به‌مدینهٔ فاضله مخصوصاً ازکدام نارواییها باید اجتناب کرد. در بین این نارواییها فارابی اندیشه‌هایی را ذکر می‌کند که ممکن است موجب وسوسهٔ کژاندیشان شود و آنها را به‌این نتیجه رساند که چون در طبیعت تمام جانوران دایم در حال تجاوز و تنازع بسر می‌برند بین انسانها هم حالت صلح و سلم طبیعی نیست و اگرگه‌گاه حاصل می‌شود بخاطر رفع نیازیست که چون آن مقصود حاصل آید دوباره به‌همان حالت تنازع برمی‌گردند. بدینگونه، کسانی که‌به زندگی با این چشم می‌نگرند عدالت و درستی و نیکویی رااز ضعف‌وترس یا رعایت پاره‌یی ملاحظات

ناشی می‌دانند نه از اقتضای طبع و می‌گویند این احوال چون با طبیعت انسان سازگاری ندارد فقط تا ضعف وترس و ملاحظه‌یی درمیان هست دوام دارد؛ بمجرد آنکه انگیزهٔ آن احوال از بین برود انسانها باز به‌همان حالت تنازع و تجاوز بر می‌گردند. در توصیف این اندیشه‌های وسوسه‌آمیز آنچه فارابی ازقول اهل مدینهٔ جاهله می‌گوید یادآور تصورتنازع برای بقا در قول داروین و قول ضرورت گرایش به اخلاق خواجگان درکلام نیچه است و نشان می‌دهد که در طرح مدینهٔ فاضله آنچه باعتقاد فارابی انسانیت را به‌بن‌بست مدینهٔ جاهله و مدینهٔ فاسده می‌کشاند تا حدی همانگونه عقایدست که جامعهٔ بورژوایی اروپا را در قرن ما به‌پایان تناقضات خویش می‌کشاند: انحطاط اخلاق، ، نژادپرستی، و جنگبارگی.

اگر مدینهٔ فاضلهٔ فارابی درطرح کلی خویش مدیون افلاطون بود، قدیمترین نمونهٔ یک ناکجاآباد هم که اروپای بعد از قرون وسطی به‌جهان عرضه کرد از تأثیر افلاطون برکنار نماند. اما این اثر تامس مور[۱] (۱۵۳۵-۱۴۷۸) که شاهکار هومانیسم انگلیسی بشمار می‌آید درعین حال مولود یک احتیاج زمانهٔ خویش بود که مقاومت وحتی عصیان درمقابل بی‌تحرکی جامعه‌یی کهنه و راکد را طلب می‌کرد[۲۳]. معهذا کتاب تامس مور چنان شهرتی یافت که بزودی نام یونانی خود - یوتوپیا - یعنی هیچ‌کجا - را مثل یک عنوان‌کلی به‌تمام طرحهای آرمانی مربوط به‌یک شهر خیالی داد. چنانکه امروزهنوز هرطرح خیالی یک مدینهٔ فاضله را بهمین نام می‌خوانند. اگر مور این کتاب را بزبان انگلیسی نوشته بود شاید کتابش آوازه‌یی راکه زبان لاتینی درسراسر اروپا بآن بخشید لامحاله بآن زودی نمی‌یافت لیکن در آنصورت یک شاهکار بزرگ ادبیات زبان انگلیسی تلقی می‌شد و اهمیت ادبی بیشتر می‌یافت معهذا هنوز سی‌وپنج‌سال از انتشار متن لاتینی کتاب (۱۵۱۶) نگذشته بود که شهرت و قبول فوق‌العاده‌اش یک زرگر اهل لندن، نامش رالف رابینسون[۱]، را واداشت تا آن‌را به‌انگلیسی ترجمه کند (۱۵۵۱). تامس‌مور در فاصلهٔ دنیای ملوك‌طوایف و دنیای سرمایه‌داری می‌زیست اما آن اندازه دورنگری داشت که بتواند دورنمای آیندهٔ دنیای سرمایه‌داری را در آن روزگار، از افق دنیای درحال افول ملوك طوایفی تیره‌تر بیابد. می‌پرسید آیا عدالت است که جوهری رباخوار بی‌آنکه خود چیزی

1. Thomas More. *Utopia*, 1516. 2. Palph Robinson

تولید کند در آسودگی و تن‌پروری بسر برد و مزدوران، پیشه‌وران، وکشاورزان در فقر غوطه بزنند وبزحمت چیزی برای سد رمق خویش بدست آورند؟ این سؤال در آغاز همان قرنی که مقارن پایان آن سرمایه‌داری انگلستان کمپانی هند شرقی را بوجود آورد (۱۶۰۰) این هومائیست سی‌وهفت ساله را آسوده نمی‌گذاشت. اما در بارهٔ این سؤال دیگر که پس راه برون‌شو، ازین دشواری را درکجا می‌توان یافت؟ جواب خود اوعبارت بود از هیچ‌کجا - یوتوپیا. چراکه نظام یک عالم بهتر را فقط ازافقهای ناکجاآباد می‌توانست مشاهده کند. اما تامس‌مورنه یک متفکر منزوی بود نه یک کتابدوست ازخلق رمیده. نمایندهٔ مجلس و وکیل دعاوی بود و بعدها عنوان لرد خزانه‌داری هم یافت. در ۱۵۱۵ برای عقد یک قرارداد بازرگانی به سرزمین بلژیک و هلند رفت و درهمین مسافرت بود که اندیشهٔ تضیف یوتوپیا به‌خاطرش راه یافت. بخش دوم وعمدهٔ یوتوپیا عبارت ازروایت دریانوردی ریشو از اهل پرتغال است که رافائل نام دارد و نویسنده وی را بلقبی می‌خواند که یونانی است - تقریباً مرادف یاوه‌گو [1]. این یاوه‌گو که تامس‌مور بادعای خویش بوسیلهٔ یک تن از نام آوران آنت‌ورپ [2] باوی آشنایی حاصل کرد ادعا داشت که چند سال قبل همراه امریکووسپوچی [3] معروف دور جهان گشته است و در اقیانوس اطلس در محلی نزدیک به‌نیمکرهٔ غربی جزیره‌یی راکشف کرده است بنام یوتوپیا که مردم آن بسیاری ازدشواریهایی راکه اروپاییهای آن روزگار باآن مواجه بودند حل کرده‌اند. آنچه را دریانورد پرتغالی درباب این جزیره روایت می‌کند تامس مور نقل می‌نماید وگه گاه نیز برای آنکه رنگ و جلوه‌یی به‌داستان ببخشد یا از خشونت اقوال او بکاهد با وی مشاجره می‌کند - در رد و قبول آنها. اصل مسافرت تامس‌مور به‌آنت‌ورپ واقعهٔ تاریخی است اما این واقعه بهانه‌یی بدست او داده است تا در طی افسانه طرح جالبی از یک مدینهٔ فاضله ارائه‌کند با نقدی از احوالی که سرزمین خود وی گرفتار آن بوده است: استبداد فرمانروایان، تعصب روحانیان، و تجاوز اقویا. البته بخش اول کتاب که در حقیقت یک سال بعد از بخش دوم آن تصنیف شد ربطی به یوتوپیا نداشت و فقط شرحی بود از مسافرت رافائل بانگلستان که وی در طی آن باکاردینال‌مورتون [4] وزیر خزانه‌داری هانری هفتم برخورد می‌کند و

1. Hythloday 2. Antwerp 3. Amerigo Vespuci 4. Cardinal Morton

بمناسبت، پیشنهادهایی‌هم برای اصلاح بعضی احوال عامه به‌وی می‌دهد لیکن با آنکه مرد روحانی برای قبول این پیشنهادها آمادگی‌هم نشان می‌دهد یک‌تن از نزدیکانش که اهل قانون است کاردینال را از توجه به‌آن سخنان برحذر می‌دارد وآنهمه را با طبیعت و تاریخ، و آداب و رسوم مخالف می‌شمرد. ظاهراً فایدهٔ این مقدمه که بعد از تحریر متن اصلی یوتوپیا تصنیف شده است آن باشد که تامس‌مور بعضی مسایل مربوط به‌انگلستان را مطرح کند و نشان دهد که حتی بیگانگان هم با این مسایل آشنایی دارند و بدینگونه اذهان خوانندگان را برای پیشنهادهایی که در ضمن روایات یوتوپیا ودرطی بخش دوم‌کتاب آمده است آماده کند. معهذا درآنچه دریانورد یاوه‌گو از احوال سرزمین یوتوپیا نقل می‌کند نیزگه‌گاه تامس‌مور وارد کردن اعتراض و تردید را لازم می‌داند. از جمله درآنچه وی ازمحاسن نظام اشتراکی بیان می‌نماید، مور بر وی اعتراض می‌کند و می‌گوید جایی که همه‌چیز اشتراکی است مردم کاهل و تن‌آسان می‌شوند وازثروت بی‌بهره می‌مانند اما دربن‌اعتراضها ظاهراً اصراری‌هم ندارد، چنانکه غالباً و از جمله درهمین مورد جواب یاوه‌گو را برای اقناع خویش می‌شمارد و یوتوپیا را سرزمینی می‌یابد که هرچه درآنجا روی می‌دهد غایتی جز نفع همگان ندارد.

یوتوپیا که یاوه‌گو پنج سالی درآنجا زیسته است و با احوال مردم وآداب و قوانین آنها آشنایی دارد جزیره‌یی است هلالی‌شکل، تصویری ازیک بهشت زمینی، که درآن پنجاه وچهار ولایت با شهرهایی همانند، خیابانهایی مشابه وخانه‌هایی همسان هست. خانه‌ها به‌هیچ‌کس تعلق ندارد، متعلق به‌دولت است و ساکنان آنها در هر ده سال خانه را عوض می‌کنند تا احساس مالکیت به‌آنها دست ندهد. در این مدینهٔ فاضله، همه‌کس کار می‌کند؛ هرکس حرفه‌یی یاصنعتی دارد؛ فقط کسانی که استعداد فوق‌العاده دارند برای تکمیل تربیت به‌مؤسسهٔ آموزشی می‌روند. کار روزانه شش ساعت است که نیمی از آن پیش از ظهرست و نیمی دیگر بعداز ظهر و هرکس می‌بایست دوسالی از عمر خویش را در مزرعه‌یی واقع در بیرون شهر خویش به‌کار کشاورزی بپردازد. چون همه‌کس کار می‌کند محصول فراوان بدست می‌آید. اما هرچه حاصل می‌شود اشتراکی است و تعلق به همه دارد. چون مالکیت‌خصوصی که با منافع عمومی مغایرت دارد در بین نیست تساوی و عدالت‌حصولش مانعی ندارد

و تعدی و غروردلها را تباه نمی‌کند. نه پولی در کارهست نه گرانفروشی و چانه‌زدن؛ فقر هم که حاصل تجاوز اغنیا و اقویاست درآن وجودندارد. جواهر و طلا را درین دیار بهایی نیست؛ از اولی بازیچه‌هایی برای کودکان می‌سازند و از دومی ظرف زغال و آشغال درست می‌کنند، حرفهٔ سربازی‌را دوست ندارند و اهل این حرفه را مردمکشان[1] می‌خوانند اما جنگ را بکلی نفی نمی‌کنند ووقتی مردم ناحیه‌یی قطعه زمینی را که‌بحکم طبیعت می‌بایست‌آباد و بارورشود بایر گذارندودیگران را نیز از تملک آن باز دارند جنگ را توجیه‌پذیر می‌یابند. آیا همین تفکر «یوتوپیایی» بود که در پایان قرن تامس‌مور چشم گرسنهٔ طعمه‌جوی‌کمپانی هند شرقی را از لندن به هند وتمام‌شرق نزدیک‌به‌جستجوی‌مستعمراتی‌که آنها را آباد وبارورکنند برگرداند؟ معهذا یک ویژگی دیگر یوتوپیا که با طرز تفکر خود مور- مخصوصاً در اواخر عمر که به خزانه‌داری رسید و جانش را در راه‌تعصب بخاطر کلیسای‌کاتولیک از دست داد- ناسازگار بنظر می‌رسد تسامح کم‌مانندیست‌که در یوتوپیا هست از آنکه در یوتوپیا هرچند اکثریت با پیروان مسیح است هرکس می‌تواند دین خودرا داشته باشد و تسامحی که قانون این سرزمین است اجازه نمی‌دهد در آنچه مربوط به دین است کسی را مجبور کنند مگر که وجود خدا و ابدیت روح را انکار کند.

مدینهٔ فاضلهٔ تامس‌مور بیشک از مؤثرترین طرحهایی است‌که تفکر اروپایی در اصلاح مفاسد جامعهٔ انسانی‌عرضه کرده است و اینکه بعضی عبارات‌آن آهنگ صدای اصلاحگران روزگار ما را دارد اتفاقی نیست. اما این‌نکته که معمار این مدینهٔ خیالی‌خودش بعدها در دستگاه هانری هشتم به مقام خزانه‌داری برسد، به تعقیب پرتستانها بپردازد وسرانجام هم جان خود را در مخالفت با هانری فدای تعصب کاتولیکی کند این اندیشهٔ را القاء می‌کند که بین عقاید دوران جوانی مور با زندگی سالهای آخر عمرش تناقضی هست‌و حل آن شاید برین وجه باشد که طرحهای یوتوپیا قبل از آنکه‌در وجدان وی‌رخنه‌کرده باشد برعقل وی‌تحمیل‌شده است[۲۴] و آنچه را وی از روی عقل وبرهان قابل تصدیق می‌دیده است بعدها نتوانسته است مورد قبول وجدان خویش- که قبل از هر چیز وجدان یک کاتولیک انگلیسی بوده است- نیز بیابد.

1. Men-Slayers

عدم توجه به جنبهٔ عملی یا عدم توافق با سرشت انسانی و با طبع نظام نوزاد سرمایه‌داری سبب شد که یوتوپیا همواره شهری خیالی باقی بماند و در عین‌حال حتی یک قرن بعد از تامس مور کسانی که طرحهایی برای تأسیس یک مدینهٔ فاضله عرضه می‌کنند باز این پندارهای شریف را که میراث جمهور افلاطون بود همچنان مثل یک آرزوی طلایی دسترس‌ناپذیر ارائه نمایند. مخصوصاً که در آن روزگاران توسعهٔ فقرعمومی هم که خود مولود توسعهٔ سرمایه‌داری بود برای تفکر در اسباب رهایی از آن، به آرمانهای عالی احتیاج داشت. در انگلستان بعد از تامس‌مور اولین طرح جالب را در این زمینه فرنسیس بیکن (۱۶۲۶ - ۱۵۶۱) عرضه کرد که او را پدر واقعی فلسفهٔ مادی هم خوانده‌اند [۲۵]. یوتوپیای وی که اتلانتیس نو[1] خوانده می‌شد یادآور نفوذ طیمائوس افلاطون بود و افکاری چنان نجیبانه و در عین‌حال دور از واقعیت ، ازین فیلسوف اشرافی که به‌قول الکساندر پوپ[2] «خردمندترین و فرومایه‌ترین» انسانها را در وجود خویش داشت عجیب می‌نمود. اما این افق طلایی هم که در اتلانتیس نو جلوه یافت مثل یوتوپیا از شرح ماجرای یک مسافرت دریایی ناشی می‌شد و از برخورد با یک جزیرهٔ ناشناخته. راوی نقل می‌کند که در هنگام مسافرت از پرو[3] به چین و ژاپن با کشتی و همراهان خویش در دریای جنوب راه را گم می‌کنند در پایان طوفان و در دنبال بیماری و نومیدی طولانی سرانجام به جزیره‌یی سبز و خرم برمی‌خورند که اهل آن به زحمت به آنها اجازه می‌دهند در آنجا لنگر بیندازند و تا بهبود بیماران خویش در آنجا بیاسایند؛ و در این جزیره که اتلانتیس‌نو نام دارد سیاحان در طی شش هفته اقامت با نظامات تازه‌یی آشنایی پیدا می‌کنند و از جمله درمی‌یابند که بنیاد حکومت وسابقهٔ نظامات این سرزمین به سلیمان پادشاه می‌رسد و مقر حکومت جزیره هم که بحقیقت محل تحقق عدالت واقعی است خانهٔ سلیمان نام دارد. البته توصیفی که بیکن ازخانهٔ سلیمان می‌کند شاهکار عمق و دقت فیلسوفانه است و در عین‌حال طرح دقیقی است برای اصلاح یک پارلمنت انگلیسی. جامعهٔ اتلانتیس نو هم یک جامعهٔ مسیحی است باقوانین عادلانه و با شوق و علاقهٔ نامحدود به‌معرفت علمی وکشف قوانین‌طبیعت. درواقع دراتلانتیس نوحکومت مردم برمردم تحقق دارد و درعین حال‌حکومت بجای‌آنکه دردست «لاف‌زنان ملی» و «طبقهٔ ممتاز» باشد دردست‌حکما وعلماست اماآنها درحقیقت نمی‌خواهند برانسانهاحکومت کنندفقط

1. Bacon, F., *New Atlantis*, 1627. 2. A, Pope 3. Peru

می‌خواهند بر طبیعت تسلط بیابند [۲۶] بدینگونه مدینهٔ فاضله‌یی که بیکن طرح می‌ریزد در حقیقت دنیایی است که فقط علما می‌توانند در آن سر کنند، دنیایی که عالیترین لذات آن کشف قوانین علمی است و تجارت آن هم تجارت نورست ـ نور دانش. برای اهل این جزیره که معتقدند «ثروت در حکم کودست که به زمین می‌دهند تا درست پخش نشود سود نمی‌بخشد» توزیع عادلانهٔ ثروت البته مسألهٔ اساسی است اما سعادت واقعی که درپرتو عدالت حاصل می‌شود عبارتست از تفوق بر طبیعت، ودست یافتن بر اسراری که انسان را هرچه بیشتر قدرت و توانایی ببخشد برای غلبه بر دشواریهای خویش. بدینگونه باز مثل طرح افلاطون و فارابی مدینهٔ فاضلهٔ بیکن جامعه‌یی می‌شود که در آن، حکیم حاکم باشد و حاکم حکیم: رؤیایی که در همین سالها حتی در شهر آفتاب[1] اثر کامپانلا (۱۶۳۹ ـ ۱۵۶۸) حکیم ایتالیایی نیز همچنان مدینهٔ فاضله را از واقعیت که مبنی بر تصادم طبقات و تفوق نهایی قدرتهاست دور نگه‌می‌دارد.

کامپانلا که در جوانی بجرم شرکت در توطئه‌یی که در ایتالیا بر ضد سلطهٔ اسپانیاییها ترتیب یافت به‌یک حبس طولانی بیست و هفت ساله محکوم شد در انزوای زندان این فرصت را یافت که افقهای شهر آفتاب را کشف کند. درست است که وی آثار زیادی در فلسفه و کلام و علوم بوجود آورد و حتی بعداز رهایی که در فرانسه سکونت گزید آثار جالبی ابداع کرد اما شهر آفتاب وی مهمترین اثریست که تفکر ایتالیایی به فرهنگ عهد رنسانس هدیه کرد. بنای تفکر وی درین مدینهٔ فاضله عبارت بود از تجدید حیات انسانی، از طریق ایجادنظم تازه‌یی که قدرت تولید بییشتر داشته باشدو در عین حال تمام قوای انسان رانیز تباه نکند. در ناپل عصر وی هفتادهزار نفوس وجود دارد و از این جمله به زحمت ده یا پانزده هزار نفر هست که کار می‌کنند. این عده هم ناچار می‌شوند بخاطر کاری که ورای قدرت و طاقتشان است فرسوده گردند و از پای درآیند. امادرشهر آفتاب چون کارها بطور تساوی تقسیم می‌شود کسی بیش از چهارساعت در روز، کار نمی‌کند. معهذا هدف تنهادر تأمین معیشت مادی و ایجادنظم اقتصادی متوقف نمی‌شود. «بعضی مردم برای کشف دنیای جدید خود را پیش می‌اندازند و چیزی که آنها را هدایت می‌کند جاذبهٔ ثروت است ولیکن خداوند که آنها را بدین کار می‌راند درواقع تحقق یافتن غایتی بس عالیتر را درنظر دارد». بدینگونه هدف

1. Campanella, TH., *Civitas Solis*, 1623.

طرح کامپانلا در عین حال ایجاد نوعی وحدت در عالم انسانیت است [۲۷] - در قلمرو آفتاب.

شهر آفتاب آنگونه که یک امیرالبحر ایتالیایی آن را برای ما توصیف می‌کند در جزیرهٔ سیلان بر روی تپه‌یی بنا شده‌است. هفت بارو دارد که عرصهٔ هریک به یکی از سیارات سبعه وابسته است و معبدش هم که مخصوص آفتاب و بنام اوست در بالای تپه است. ادارهٔ شهر نیز بر دست کاهنی است که حکیم الهی- حکیم ماوراء طبیعت - خوانده می‌شود و او با کمک دستیاران خویش که عبارت از قدرت، حکمت، و محبت باشند آنجا را اداره می‌کند. تأثیر یوتوپیای تامس مورو جمهور افلاطون در این طرح پیداست و خود کامپانلا هم این را کتمان نمی‌کند اما یک تأثیر دیگر که در آن به چشم می‌خورد واقعیات زندگی طبقات فقیر ایتالیایی است و باید بخاطر داشت که بجهت همین طبقات بود که کامپانلا مرارت یک محکومیت بیست و هفت‌ساله را تحمل کرد. اگر اهالی شهر آفتاب که زندگیشان با مقتضای حکمت توافق دارد نیز قاعدهٔ اشتراك را پذیرفته‌اند برای آن است که مثل کامپانلا و افلاطون می‌پندارند مالکیت خصوصی چون حس خودپرستی را در انسان برمی‌انگیزد، ممکن است هرگونه ویرانی و تباهی را سبب بشود. البته در شهر آفتاب هرکس وظیفه‌یی را که بر عهده دارد با طیب خاطر انجام می‌دهد؛ لیکن در بین مردم برده و خواجه‌یی در کار نیست همهٔ خلق بخاطر مصلحت عموم کار می‌کنند. خوابگاه و غذا برای همگی یکسان است و لباسها هم بی‌آنکه ازحیث زیبایی و ارزندگی تفاوت کند برحسب احتیاج و اقتضای فصول تفاوت دارد. کودکان بدون آنکه توجه به جنسیت آنها شود تحت نظارت مربیان ورزیده تربیت می‌شوند و هرچند زن و مرد هر دو می‌بایست با فنون نظامی و تمرینهای آن آشنایی کافی پیدا کنند کارهای سبکتر را به زنها می‌سپارند. آیین مردم البته مسیحی است اما تمام کاینات را به چشم پرستش می‌نگرند چراکه تمام کاینات را تصویری از خدای خویش می‌یابند. قوانین کوتاه و عاری از پیچ وخم است و زندان هم فقط برای اسیران جنگی است. دژخیم و میرغضب هم در کار نیست و خود مردم کسانی را که محکوم و مقصر باشند بسزا می‌رسانند. چنانکه در آنچه مربوط به سیاست است نیز تمام کسانی که بیش از بیست سال دارند در مجامع شرکت می‌کنند و به آزادی مباحثه پیش می‌آورند و اعتراض و انتقاد می‌نمایند. باآنکه

در پایان توصیف خیال‌انگیزی که امیرالبحر از شهر آفتاب می‌کند کامپانلا خود به دفاع از آداب و رسوم این‌مدینهٔ فاضله می‌پردازد و اعتراضهایی را که بر آن‌هست رد می‌کند انعکاس روح زمانه در آن بارزست و از همه بارزتر وجود بقایایی از روح تجاوزجویی و جنگبارگی است که ازمحراب‌کلیسا تا بارگاه حکومت، در تمام شؤون زندگی اروپای عهد کامپانلا و بعد از وی جلوه دارد و از عوامل عمده‌یی است که تحقق یافتن هرگونه طرح مدینهٔ فاضله را دشوار می‌سازد و بسبب همین دشواریها دورنمای افقهای ناکجاآباد را برای انسان آرزوکردنی می‌سازد و جستجوکردنی.

بدون شک تصویر مدینهٔ فاضله که از عهد یونانیان باستانی تا به‌زمان ما همواره رؤیای طلایی اذهان عدالت‌جوی بوده است و از افلاطون (ح ۳۸۴ - ۴۲۷ قم) حکیم یونان باستانی تا ه‍. ج. ولز (۱۹۴۶-۱۸۶۶) نویسندهٔ انگلیسی قرن حاضر، کمترمتفکری هست که برای بهبود احوال انسان طرحی ازآنگونه عرضه نکرده باشد، تنها در شکل داستانهای خیالی‌از نوع یوتوپیا منحصر نمانده است و با آنکه در تاریخ ادبیات اروپایی نظیر آثار تامس مور، فرانسیس بیکن، وکامپانلا آثار دیگری مثل اقیانوس[1] اثرجیمس هرینگتون (۱۶۷۷-۱۶۱۱)، مسافرت به ایکاری[2] اثر اتین‌کابه (۱۸۵۶ - ۱۷۸۸) تازه‌هایی از هیچ‌کجا[3] اثر ویلیام موریس (۱۸۹۶ - ۱۸۳۴) فراوان است تعدادی از آنگونه آثار هم که مخصوصاً به شیوهٔ تامس‌مور نوشته شده است مثل سفرهای گالیور اثرسویفت[4]، و میکرومگاس[5] اثر ولتر، بیشتر ازمقولهٔ نقد و طنز اجتماعی است تا ارائهٔ طرح یک مدینهٔ فاضله. معهذا جستجوی مدینهٔ فاضله و ارائهٔ طرحهایی برای بنای آن در بعضی آرزوهای انقلابی وحتی در پاره‌یی نظریه‌های اجتماعی وسیاسی نیزگه‌گاه جلوه دارد وآنچه به بعضی ازاین آثار رنگ یوتوپیایی می‌دهد، گاه نارسایی آنهاست برای تحقق‌کامل وگاه ناسازگاریشان است‌با واقعیتهای انکارناپذیر. ازجمله در بین آرزوهای انقلابی که این مختصات‌در آنها بطور بارزی جلوه دارد دستور معروف‌کاترین دوم (۱۷۹۶-۱۷۶۲) ملکهٔ روسیه است‌که برنامه‌یی انقلابی بود، مبنی بر اصول تعلیم کسانی چون ولتر و دیدرو و منتسکیو، و خود ملکه هم مقدمه‌یی مبالغه‌آمیز برآن نوشت. لیکن درواقع نه شاید احوال روسیهٔ عصر

1. Harrington, J. *Oceana*, 1656.
2. E. Cabet, *Voyage en Icarie*, 1842.
3. W. Morris, *News From Nowhere*, 1890.
4. J. Swift
5. Micromegas

وی برای اجرای آن دستورمناسب می‌نمود نه کاترین برای تحقق دادن به آن آرزوها هیچ‌گونه جهد صمیمانه لازم دید. بعنوان یک نمونه نوعی دیگر از این آرزوها آراء فرانسوا بابوف[1] (۱۷۹۷-۱۷۶۰) رهبر «جمعیت برابران»[2] عهدانقلاب را می‌توان یاد کرد که تفصیل آن آراء در کتاب یک همکار و ستایشگر وی بوناروتی که در ۱۸۲۸ تحت عنوان توطئهٔ بابوف[3] انتشار داد آمده‌است و از آن برمی‌آید که بابوف در توطئهٔ بی‌توفیقی که جهت برانداختن «هیئت‌مدیره»[4] ترتیب‌داد تصور می‌کرد تا وقتی صنعت و زمین دراختیار جامعه درنیاید انقلاب فرانسه نمی‌تواند به‌ثمر رسد و تا تمام خلق بطور تساوی ازحق تمتع از حیات و از حق کاربرخوردار نشوند و درین باب هنوز بین فقیر و غنی تفاوت وجود دارد، نه عدالت‌واقعی تحقق می‌تواند یافت و نه سعادت عمومی و این اندیشهٔ نجیبانه هرچند شوق‌انگیز و دلنواز بود اما در عصر انقلاب فرانسه و باتوجه به مجموع وسایل و اسبابی که ممکن بود در چنان دوره‌یی برای تحقق یافتن آن فراهم آید رؤیایی بیش نبود.

نمونهٔ دیگر ازاینگونه اندیشه‌های خیال‌انگیز تصور «جامعهٔ بیدولت» بود که درواقع غالباً از خوشبینی به فطرت انسانی ناشی می‌شد و از این توهم که برخلاف ددان انسان بدون آنکه حاجت به نظارت حکومت داشته باشد نیز قابل اعتمادست و بدون حکومت حتی لامحاله کمتر به شرارت می‌گراید. نه فقط ویلیام گادوین (۱۸۳۶ - ۱۷۵۶) در رسالهٔ معروف *تحقیق در مبانی عدالت سیاسی*[5] به تعلیم این نظر پرداخت بلکه کتاب *مالکیت چیست*[6] اثر پرودن(۱۸۶۵- ۱۸۰۹) که حکومت انسان بر انسان را بهر نحوی که باشد نوعی تجاوز می‌شمرد و تعلیم پیروان‌وی که گمان می‌کردند تکامل آزاد جامعه ناچار به جامعهٔ بیدولت منتهی می‌شود رفته‌رفته چنان این اندیشه را ترویج کرد که در پایان این قرن لوتالستوی در کتابی بنام *ملکوت خدا در خودتان*، گرایش بارزی به‌این فکر نشان‌داد. نیچه در شور و هیجان ستایشهای خویش از «مرد برتر» دولت را یک غول سرد خواند و پطرکروپوتکین[7] (۱۹۲۱ - ۱۸۴۲) کوشید نشان دهد که چون «همکاری متقابل»[8] بیش از تنازع بقا درزندگی موجودات

1. F. N. Babeuf 2. Societé des Egaux
3. Buonarotti, PH. M., *Conspiration de Babeuf*, 1828. 4. Directoire
5. W, Godwin; *Enquiry Concerning Political Justice*, 1793.
6. Proudhon, P. J. *Qu'est-Ce Que La Proprieté*, 1840.
7. P. Kropopotkin 8. Mutual Aid

نقش مؤثر دارد تصور جامعه‌یی که حاجت بمداخلهٔ دولت در تنظیم روابط افراد نداشته باشد از لحاظ علمی مقبول است. این اندیشه که تازمان ما هنوز برای اندیشه‌وران انساندوست مثل گاندی و جان‌دیویی هم قابل توجیه به‌نظر می‌رسد نزد پاره‌یی طبایع ماجراجوی به‌شکل افراطی اندیشهٔ «سالاری»[1] منتهی شدکه داعیه‌داران آن هرگونه نظم و انضباطی رانفی کرده‌اندو مثل آن کیک که بقول یک نویسندهٔ ایتالیایی [۲۸] پُرکاری رقاص ساعت وکندی چرخهای بزرگ آن را نشان بیعدالتی در آن دستگاه می‌یابد و برای برهم زدن کار چنین دستگاه بیعدالتی، خویشتن را درزیر پره‌های بیرحم چرخهای ساعت قربانی هم می‌کند، خشونت‌گرایی را وسیله ساخته‌اند تا آنچه را به‌اعتقاد امثال گادوین شاید فقط تکامل دانش و تعالی تربیت‌انسانی روزی به‌تحقق نزدیک کند بوسیلهٔ بازی کودکانه با بمب ونارنجک تحقق بخشند وپیداست که اصل فکر جامعهٔ بیدولت دراوضاع و احوالی که‌جوامع انسانی امروز دارد، چیزی جز یک رؤیای طلایی نیست؛ وپرومتوس به بند کشیده[2] یونانیان باستانی هنوزخیلی باید انتظاربکشد تابه پرومتوس از بندرسته[3] بی که‌شلی شاعر- داماد گادوین- ازوی تصویر کرده است برسد.

در تعالیم سوسیالیستهایی مثل سن‌سیمون[4] (۱۸۲۵ - ۱۷۶۰)، شارل‌فوریه[5] (۱۸۳۷ - ۱۷۷۲)، ورابرت اون[6] (۱۸۵۸-۱۷۷۱) نیز آنچه به‌چشم می‌خورد بیشتر رنگ رؤیایی یک مدینهٔ فاضله است تارنگ یک برنامهٔ تحقق‌پذیر اصلاح جویانه. ازاین‌روست که تعلیم اینگونه متفکران را سوسیالیسم یوتوپیایی خوانده‌اند و هرچند دراین باب جای بحث هست اما خوض دراین مسایل به تاریخ عقاید اقتصادی مربوط است و مورخ که می‌خواهد تحول فکر یوتوپیا را همچون نشانه‌یی ازتکامل تدریجی انسانیت بررسی کند نیازی ندارد که درجزئیات این مباحث وارد شود. معهذا بی هیچ شک یک عامل ذهنی که از عهد افلاطون تا به امروز همواره شوق و تهور انسانیت را برای نیل به افقهای روشن به جنبش درآورده است همین تصور خیال‌انگیز مدینهٔ فاضله بوده است و هرچند سیرتاریخ از آغاز تاکنون هرگز ترقی انسانیت را یکسره درامتداد خطی مستقیم نشان نداده است تمام قراین نشان می‌دهد

1. Anarchy 2. *Prometheus Bound* (Aeschylus)
3. *Prometheus Unbound* (P. B. Shelley) 4. Saint-Simon
5. Charle Fourier 6. Robert Owen

که باوجود راههای پر پیچ وخم که باقی است نیل به سعادت وعدالت تا آنجا که واقعیات کیهانی و انسانی اقتضا دارد سرانجام برای انسان تحقق‌یافتنی است ـ در یک مدینهٔ فاضله. البته در اهمیت نقشی که این طرحهای آرمانی در ایجاد مدینهٔ فاضله آینده دارد مبالغه نباید کرد. حتی به این نکته هم باید اذعان داشت که مبنای جامعه نه بر آرمان انسان بلکه بر روی سرشت اوست [۲۹] معهذا آرمان انسانی نیز لامحاله ناشی از سرشت انسان است و مورخ چگونه می‌تواند دربارهٔ انسانیت داوری کند ونقش آرمان انسان را در حساب نیاورد؟

۱۲ کارنامهٔ تاریخ

نمی‌دانم آناتول فرانس این حکایت را از کجا آورده است که وقتی یک تن از پادشاهان پارس از خردمندان دربار خویش درخواست تا برای وی یک دوره تاریخ جهانی بنویسند که در آن هیچ چیز از قلم نیفتد. بیست سال بعد که اینان حاصل کار خود را به پیشگاه شاهانه آوردند دوازده شتر بار بود که هر شتر پانصد جلد در بار داشت. پادشاه که آن مجموعه را زیاده طولانی یافت از آنان خواست تا آن را خلاصه کنند. دانشمندان بیست سال دیگر کار کردند و بعد حاصل کار را بار سه شتر کردند در هزار و پانصد مجلد. اما پادشاه باز فرمان داد که آن را مختصر کنند. ده سال بعد دانشمندان این خلاصهٔ تازه را آوردند که پانصد مجلد بود وبار یک پیل. اما پادشاه که خودرا در آستانهٔ پیری می‌دید و فرصت نداشت تمام این کتابها را بخواند درخواست تا آن را باز مختصرتر کنند پنج سال بعد این خلاصه را آوردند که بارخری بود و کتابی کلان. اما پادشاه که دربستر مرگ بود دیگر فرصت نداشت که به مطالعهٔ کتاب بیندیشد. وقتی در آن حال از اینکه سرانجام خلاصه‌یی از تاریخ جهان را درک کند اظهار نومیدی کرد، دانشمندی که کتاب را به پیشگاه آورده بود تمام تاریخ را برای وی در سه کلمه خلاصه کرد: مردم بدنیا آمدند، رنج بردند، ومردند. بدینگونه بود که بقول آناتول فرانس پادشاه پارس تاریخ جهان را در آن لحظهٔ آخر آموخت[۱]

گمان دارم این تسلیت مأیوسانه که روح خوشامدگویی شاعران ستایشگر در آن جلوهٔ بارز دارد، اگرچیزی را خلاصه می‌کند فقط زندگی فناپذیر کسانی باشد که با مرگ آنها هم رنج و دغدغهٔ آنها به پایان می‌رسد هم شکوه وآوازه‌شان. اما مسأله این است که در تاریخ با مرگ افراد و حتی با مرگ جامعه‌ها و تمدنها همه چیز تمام نمی‌شود. وقتی دوره‌یی به پایان می‌رسد یا جامعه‌یی دستخوش فنا می‌شود همیشه چیزی باقی می‌ماند که دورهٔ دیگر و جامعهٔ دیگر را بحرکت می‌آورد و حیات آن را در یک مسیر

تازه ادامه می‌دهد. آنچه در تاریخ اهمیت دارد آن نیست که افراد و جوامع چگونه مرده‌اند، این‌است که آنها چگونه زندگی کرده‌اند و زندگی آنها چگونه امتداد و تحول یافته است. چون تاریخ بی آنکه در یک حرکت دورانی «بسته» محصور بماند یا یک خط مستقیم یکنواخت را طی کند پیچ و خمها دارد و فراز و نشیبها که درعین حال تصوری که از سیر آن حاصل می‌شود تصور استمرار و تداوم است ـ نه تصور توقف و انقطاع. شاید آنچه می‌توانست خوشامد شاعرانهٔ دانشمند پیررا ـ در روایت آناتول فرانس ـ به یک خلاصهٔ واقعی از تاریخ جهانی نزدیکتر کند این بود که در دنبال آن سه کلمهٔ معروف این عبارت را نیز می‌افزود: و دیگران زندگی آنها را ادامه می‌دهند تا رنجها کمتر شود و زندگی پرمایه‌تر. امری که این رنج انسانی را پرمعنی می‌کند درواقع همین است که بخاطر دیگران است ـ بخاطر آینده است. درست است که‌همین نکته را بعضی بهانه‌یی کرده‌اند تا هرگونه غایت را از تاریخ نفی کنند اما درحقیقت آنچه این امید به‌آینده را درنظرما پوچ و بیمعنی و غیرمعقول جلوه می‌دهد بیشتر خودخواهی و کوته‌نظری ماست. آنها که اندیشهٔ ترقی و امید به آینده را واهی می‌شمرند گه‌گاه اعتراض می‌کنند که این تصور از لحاظ اخلاق نادرست است چون هستی تمام افراد و جوامعی را که به یک زمان «حال» تعلق دارند فقط وسیله‌یی تلقی می‌کند برای یک هدف مجهول ـ آیندهٔ دیگران. می‌پرسند چرا باید پنداشت که گذشتگان می‌بایست خود را فدای آیندگان کنند و تمام سعی و رنج آنها فقط برای این باشد که نسلهای آینده به سعادت و کمال برسند [۲]. این اعتراض تا آنجا که ازحسرت براحوال آیندگان حاکی است نوعی خودخواهی است اما آنجاکه امید به آینده را ناموجه جلوه می‌دهد یک کوته‌بینی است ـ و کوته‌بینی بیخبرانه. درحقیقت، وقتی تجربه‌یی که حیات انسانی درفاصلهٔ بین میمونهای انسان‌نما تا انسان متمدن عصرما طی کرده است یک تکامل و یک ترقی انکارناپذیرست تردیددر بهبود احوال نسلهای آینده جز کوته‌نظری بیخبرانه، چه خواهد بود. شک نیست که آنچه برای حیات اهمیت دارد وجود نوع است وکه می‌داند که حتی مرگ زمین در آینده درحکم مرگ نوع انسان خواهد بود؟ بعلاوه این‌توجه به‌آینده درتمام اعصار گذشته تحمل تاریخ را برای انسان ممکن ساخته‌است واکنون نیز مبنای فرضیه‌هایی است‌که ارتباط با هدف تاریخ دارند. درواقع بیشتر فرضیه‌هایی که در تاریخ‌نگری برای انسان

پیش آمده است هریک بوجهی از این توجه به آینده حکایت دارد. تصور مسیح موعود که می باید آخرالزمان را از فتنه‌های اجتناب ناپذیر تصفیه کند در عین آنکه نارضایی از وضع موجود را نشان می دهد حاکی است از تمرکز تمام امیدها در آینده. اندیشهٔ تکرار ابدی تسلی اندکی است که قایلان به جبر و سرنوشت در دگرگونیهای آینده می‌جویند. فکر ترقی، آینده را به زبان زمان حال معبود تمام کسانی کرده است که از آنچه هست و از آنچه بوده است رضایت و آرامش نیافته‌اند و اندیشهٔ تکامل تدریجی نیز نیل به سرمنزل کمال را درگرو امیدهای مربوط به آینده می کند. این امیدها البته پوچ نیست و انسانیت از راه درازی که در پیش دارد هنوز آن اندازه طی نکرده است که احساس نومیدی از آینده برایش طبیعی باشد و معقول.

مسألهٔ مهم، ظاهراً موضوع برخورد انسان است با تاریخ. طرز معیشت، طرز فکر، و میزان پیشرفت دراین برخورد عامل عمده‌یی است. برای انسان امروز ظاهراً مسأله این است که تاریخ را درچه مسیر باید انداخت. درصورتیکه انسان دیروز غالباً مسأله را اینطور مطرح می کرد که تاریخ را چگونه باید تحمل کرد. در برخورد با طبیعت نیز این تفاوت را بین انسان قدیم و انسان امروز می‌توان یافت. بسیاری از قدما هر حادثهٔ تاریخی را بمنزلهٔ تجلی ارادهٔ خدایان تلقی می کردند چنانکه پیروزی خویش را نشانهٔ رضای خدای خویش می دیدند و شکست خود را آیتی از قهر و خشم او. این تصور که مخصوصاً در کلام انبیاء تورات جلوه دارد معرف طرز فکر کسانی است که وقوع حوادث را نوعی جبر می‌شمرده‌اند ـ و تقدیر اجتناب‌ناپذیر. هندوان فکر تکرار و تناسخ را وسیله‌یی معقول می‌یافته‌اند، برای تحمل تاریخ ـ و تحمل آنچه رنج هستی می‌خوانده‌اند. نه آیا فکر گناه نخستین و کفارهٔ ابدی در مسیحیت هم تعبیری از همین اندیشه است؟ نزد ایرانیان قدیم نه فقط وجود شر به‌عنوان آفریدهٔ اهریمن اجتناب‌ناپذیر بوده است بلکه دراین اندیشه هم که هریک از ادوار جهانی مقتضی نابسامانیهایی مخصوص خویش است برای تحمل تاریخ ما جایی می‌یافته‌اند. یونانیان حتی درزمان هسیودوس حسرت دوران طلایی گذشته را می کشیده‌اند و خویشتن را گرفتار دوره‌یی می‌دیده‌اند که وجود نابسامانیهای زندگی در آن اجتناب ناپذیر خواهد بود. در هرحال، هم کسانی که قائل به تکرار مستمر ادوار بوده‌اند و هم آنها که تنها اعتقاد به یک دورهٔ «بسته» داشته‌اند که تدریجاً به پایان خویش نزدیک می‌شود

هردو، تاریخ معاصر را به‌چشم امری می دیده‌اند اجتناب‌ناپذیر که می‌بایست آن را تحمل کرد [۳]. در واقع سر آنکه انسان قدیم کمتر درصدد بوده است در حوادث جهانی، درمصایب ارضی و سماوی، در بیعدالتیهای اجتماعی که ناشی از طبیعت و ساختمان جامعهٔ وی بوده است تغییر دهد تا حدی همین طرز برخورد او بوده است با تاریخ و فقط از وقتی که انسان طبیعت را نه بچشم پدیده‌یی قاهر بلکه بعنوان پدیده‌یی رام‌شدنی تلقی کرده است برخورد وی با تاریخ بصورت تازه‌یی درآمده است ـ بصورت آزادی در جستجوی آینده.

بااینهمه، انسان امروز که چشم به آینده دارد وقتی به گذشته می‌نگرد حق دارد باخود بیندیشد که از آنهمه رنج، از آنهمه حوادث، و از آنهمه تجربه امروز چه بهره‌یی می‌توان برد و آیا ازتاریخ چیزی می‌توان آموخت؟ لطیفهٔ معروف هگل که می گوید تمام آنچه از تاریخ می‌توان آموخت این است که از تاریخ هیچ نمی‌توان آموخت، یک‌جوابش این است که تنها کسی می‌تواند از تاریخ چیز بیاموزد که تاریخ بیاموزد. آنکه بخواهد بااطلاعات سطحی و پراکنده‌یی که خوداز تاریخ دارد چیزی هم از تاریخ به فلسفه تعلیم کند، بی‌تردید ازقفس ذهنیات خویش بیرون نمی‌تواند پرید و چیزی از تاریخ ـ که بیرون از ذهنیات فیلسوف است ـ نمی‌تواند آموخت. درست است که امروز شاید توسعهٔ بی‌اندازهٔ رشته‌های مختلف در تاریخ و تخصص و تبحر که لازمهٔ تقسیم کار در پژوهشهای تاریخی است مورخ راچنان به‌عارضهٔ نزدیک‌بینی[1] علمی دچار کرده است که بی‌عینک یک «تاریخ‌نگری» دورتر ازحوزهٔ محدود «دید» خود را نمی‌تواند دید. اما باز در خود تاریخ چیزها هست که انسان حتی بی‌آنکه مورخ باشد می‌تواند از آن فایده بیاموزد ـ و درس تاریخ. نه آیا یک مقایسهٔ ساده بین دورهٔ تاریخی و دورهٔ پیش ازتاریخ این‌نکته رابخوبی نشان می دهد که انسانیت بااینهمه ادوار تاریخ که پشت سرگذاشته است هنوز چندان پیر نیست و حتی از بامداد یک روز تاریخ خویش فاصلهٔ زیادی ندارد؟ این یک درس تاریخ است ودرس امیدبخشی هم هست. وقتی بین‌این‌پنجهزارسالی‌که بیش وکم‌ازدورهٔ تاریخ‌درشرق نزدیک‌خودمان می‌گذرد باتاریخ درازانسان پیش ازتاریخ و تاریخ جهان مقایسه‌یی شود این دعوی چنانکه باید روشن می‌شود. اجازه بدهید این مقایسه را از قول یک استاد ویک همکار

1. Myopia

ارشد خویش فیلیپ حتی مورخ معروف بیان کنم که مطالعات او درباب غرب و شرق نزدیک، ستایشگران بسیار دارد - در شرق و در امریکا. می گوید طول دورهٔ تاریخی حیات نوع انسان که پنجهزار سال است کسر کوچکی از دوران ماقبل تاریخ است «اگر ما بتوانیم دوران زندگی انسان را بر روی زمین فقط در یک روز دوازده ساعتی متراکم کنیم دورهٔ خط درحدود ۱۱/۵۳ بعدازظهر آغاز می گردد، جنگهای صلیبی درحدود ۱ دقیقه و ٤٤ ثانیهٔ پیش، وکشف امریکا ۵۵ ثانیهٔ قبل واقع شده است. اما پیدایش وجود انسان نسبت به تاریخ خود زمین خارج ازحد هرگونه قیاسی است. اگر عمر زمین می توانست فقط در یک سال خلاصه شود هشت ماه اول بکلی خالی از حیات بود. حیوانات پستاندار تا دومین هفتهٔ دسامبر پیدا نشده بودند، انسان آغازش از ۳۱ دسامبر، ساعت ۱۱/٤۵ بعدازظهر بود و خط در کمتر از یک دقیقهٔ قبل اختراع شده بود. عیسی در ۲۲ ثانیه پیش به‌دنیا آمده بود و امریکا فقط شش ثانیه قبل کشف شده بود [٤]». مقایسهٔ جالبی است که حتی چندسالی هم که ازروزگار ما گذشته باشد خدشه‌یی در دقت محاسبهٔ آن وارد نمی کند و مجموع این ارقام نشان می‌دهد که انسانیت هنوز در اول راه خویش است و از آغاز تاریخ خویش فاصلهٔ زیادی پیدا نکرده است. حتی تجربهٔ دو جنگ اخیر بین‌الملل، تجربهٔ هیروشیما و ویتنام که همه مربوط به قرن حاضرست نشان می‌دهد که‌هنوز کمترین بهانه‌یی می‌تواند این رنگ وجلای تمدن واخلاق را از روی سطح وجدان انسان امروز پاک کند واورا به‌درنده‌خویی انسانهای عهدغار که ازآن چندان دور نیست بازگرداند وبه‌قول رنه‌گروسه[1] کافی است سطح وجود انسان متمدن را بخراشید تا انسان حجر قدیم از آن بیرون بیاید [۵]. بااینهمه آنچه راانسانیت دراین فرصت کوتاه به‌دست آورده‌است نمی توان کم‌ارج شمرد وتازه‌درحیات انسان امروز نیز تمام‌آنچه روح‌او را پست می کندواو را به کوته‌نظری، بیدادگری و درنده‌خویی می کشاند مرده‌ریگ گذشته‌های‌او و بازماندهٔ حیات انسان حجرست که هنوز نمی‌توان توقع داشت تمام آثار آن از وجود انسان زدوده‌شود. چیزی که هست جنگ‌طلبی، خرافات‌پرستی، و تبعیض نژادی که هنوز تحقق‌عدالت واقعی انسانی را غیرممکن می دارد و هنوز در روابط بین طبقات، بین ملتها، وبین نژادها حاکم بشمار می‌آید با توسعهٔ تربیت‌انسانی تدریجاً روی به

1. Grousset, R.

زوال دارد و اگر امروز هنوز از آنها جای نگرانی هست بیشک در آینده، نخواهد بود و در حال حاضر هم، علیرغم تمام بدبینیهایی که ابراز می شود اینها به اندازهٔ ادوار گذشته لجام گسیخته به‌شمار نمی آیند. با راه درازی که انسانیت ـ حتی باوجود تهدیدهای جدی سلاحهای تازه ـ در پیش دارد تجربهٔ کوتاه گذشته مایهٔ نومیدی نیست، اعلام هشیاریست: بیان این نکته است که تاریخ راه ترقی را به دشواری و از میان امواج خون دل و عرق جبین انسانها باید طی کند.

کارنامهٔ تاریخ سراسر حاکی ازین دشواریهاست و در عین حال حاکی از این نکته است که هرچه بر عمر انسان می گذرد دشواریهایش کمتر می شود و امیدهایش بیشتر. این کارنامه را البته نمی توان در چند حادثه خلاصه کرد اما حتی آنچه خردمندان آناتول فرانس درین باب می توانسته‌اند به پادشاه شرقی خویش بگویند تا آن حد نمی توانسته است یأس انگیز باشد. اگر تاریخ انسانیت را بتوان در ترازو نهاد آنچه در گذشته و حال مایهٔ شرم و پستی انسان می تواند شد نسبت بدانچه مایهٔ امید و سرفرازی اوست وزن زیادی ندارد. درست است که گهوارهٔ نخستین جلوهٔ حیات انسانی را هنوز نمی توان از روی قطع تعیین کرد اما گهوارهٔ قدیمترین تمدن امروز انسانی را بیشک باید در شرق نزدیک جست. در بین النهرین و حوزهٔ نیل. تاریخ انسان با معجزهٔ سومر و معجزهٔ مصر شروع شد که توسعه آنها تدریجاً مایهٔ تحقق و مقدمهٔ پیدایش چیزی شد که مورخان اروپایی با اعجاب و غروری که ناشی از خوشباوری است آن را «معجزهٔ یونانی» خوانده‌اند وآنچه امروز تمدن غربی می نامند خویشتن را وارث آن می خواند. در بین النهرین اولین افسانهٔ خلقت در داستان گیلگمش بوجود آمد، در مصر تعلم آتون و اخناتون راه را برای آنچه در پیام موسی خلاصه شد گشود، و حمورابی در بابل حتی نسخهٔ پیشین احکام عشرهٔ وی را صادر کرد. درست است که امپراطوری آشور در بین النهرین قرنها قبل از اسکندر همان راه را که بعدها از چنگیز تا هیتلر طی کردند در پیش گرفت اما دوران این تجاوز ـ جوییها در مقایسه با ادوار صلح و آرامش تاریخ چندان دوام نداشت. اگر تاریخ چیزی جز توالی سلسله‌ها وجز جنگهای تجاوزجویانه نبود آن را ممکن بود یک سلسله جنایت خواند و سفاهت بی انتها. درآنصورت جنگهای افسانه‌ای ترِیاسر آغاز خوبی بود برای تاریخ ـ تاریخ انسانی. آنچه در دنبال آن برای دنیا واقع شد نیز نتیجهٔ آن

حوادث بود ـ و دنبالهٔ آن. آیا این جنگ تریا واقعاً آنگونه که بعضی پژوهندگان امروز می‌پندارند یک افسانهٔ شاعرانه است یا خود چنانکه ازمجموع آثار و قراین برمی‌آید در حدود دوازده قرن قبل از میلاد رخ داده است؟ هنوز نمی‌توان به‌این سؤال جواب قطعی داد اما حتی اگر هم افسانه‌یی بیش نباشد رمزی از سابقهٔ دراز لشکرکشیهای غرب است به‌شرق که هدف تمام آنها عبارت بود از تجاوز و انتقام. پاسخ این تجاوزها ـ که در شرق تقریباً بعنوان تجاوزات دزدان دریایی تلقی می‌شد ـ قرنها بعد بوسیلهٔ داریوش هخامنشی داده شد و خشاریاشا. اسکندر که خود در یونان یک غاصب تلقی می‌شد تمام نبوغ تجاوزگری غرب را در اردوکشی کوتاه اما خونین خود نشان داد. معهذا هوس تجاوزجویی و غارتگری هیچ‌جا بقدر آنچه نزد رومیها توسعه یافت جلوه نکرد. این تجاوز به‌شرق را رم با تجاوز به‌کارتاژ شروع کرد ـ فنیقیهٔ افریقایی. درهردو طرف هدف عمده ظاهراً کشتار انسانها بود برای دست یافتن به‌منابع ثروت. درکدام جنگ انسانی هست‌که هدف واقعی چیزی جزاین باشد و پیروزی فاتحانش در چیز دیگری جز غارت و قتل نفوس خلاصه شود؟ همین هدف بود که رومیها را به‌بهای خونریزیهای موحش موفق کرد سیسیل را از دست کارتاژ بیرون آورند و نیز بخاطر همین هدف بود که هانیبال سردار فینیقی سپاههای مهیب و فیلهای جنگی خود را ازگردنه‌های پربرف آلپ عبور داد و تعداد زیادی از رومیها را هلاک کرد. بعداز انهدام کارتاژ هم رم خود را در آسیای صغیر و شمال بین‌النهرین با ایران مواجه دید ـ اشکانیها وساسانیها. جنگها طولانی بود و توفیقی که عاید سرداران و امپراطوران بزرگ می‌شد عبارت بود از آدمکشی و ویرانی. جنگ بین شرق و غرب مثل یک میراث خونین فاتحان ـ آدمکشان و غارتگران ـ را در دوسوی مرزهای قراردادی با یکدیگر روبرو می‌ساخت؛ رم که دنیای غرب را از آن خود کرده بود جنگ با شرق را مثل برداشتن صخره‌یی که سیزیف افسانه‌یی با آن سروکار داشت سرنوشت اجتناب ناپذیر خویش یافت ـ بی‌وقفه و بی‌نتیجه. آنچه رم در سالهای ضعف و انحطاط خویش، از دست امثال آلاریک[1] و اتیلا[2] دید و شرق هم نظیر آن را از دست چنگیز و تیمور چشید تا حدی دریافت طلبهای گذشته‌آنها بود اما بیزانس که قرنها بعد ازتجزیه وانقسام رم جنگ باشرق را

1. Alaric I.   2. Attila

ادامه داده بود ضربت نهایی خویش را از دست مسلمین خورد ـ ترکان عثمانی. پیش از آن غرب یک بار تمام نیروی خود را در جنگهای صلیبی بر ضد شرق بکار برده بود و اکنون نوبت شرق بود که غرب را تا قلب اروپا تهدید کند. اما این موج وقتی با ناپلئون به‌سمت‌شرق بازگشت هم مصر شرقی را پایمال حوادث کرد هم مسکونیمه غربی را. با توسعهٔ امپراطوری انگلستان اسلحهٔ دیپلماسی‌هم برسایر سلاحهای مخرّب غرب افزوده شد. استعمار غربی هجوم کشنده‌یی را برضد شرق شروع کرد. در تمام این گونه برخوردها که دو جنگ بین‌المللی نیز پابه‌پای آنها همچنان این سرنوشت سیزیف را در بیهوده کاری جنگ دنبال کرد تمام نبوغ و قدرت تعدادی از انسانها هدف دیگری نداشت جز کشتار و غارت تعدادی انسانهای دیگر. اینها فقط یک رشتهٔ محدود بود ازسلسلهٔ جنگهایی که غرب و شرق نزدیک را با هم درگیر کرد. آنچه قرنها در شرق بین اقوام آریائی با اقوام سامی یا بین تاتار و تاجیک رفت، آنچه در چین و هند جنگ را یکچند همچون سنتی مقدس کرد، آنچه در غرب بین اقوام نرمان و ژرمن ولاتین واقع شد، جنگهای سوئد و روسیه، جنگهای انگلستان و فرانسه، جنگهای سی ساله، جنگهای صد ـ ساله، جنگهای مربوط به‌تخت‌وتاج اسپانیا، جنگهای مربوط به‌مستعمرات، جنگهایی که در امریکا و افریقا با بومیها شد و در تمام آنها هدف واقعی ـ نه‌آنچه جنگ به «نام» آن می‌شد ـ ارضاء هوسهای تجاوزجویانه بود نیز داستان دراز دارد وهیچیک ازآنها نیست‌که شاهدی بر وجود یک درندهٔ پنهانی ـ اما نیمه جان ـ در درون انسان متمدن عرضه نکند. البته در تاریخ، اندیشهٔ همزیستی، صلحجویی و تسامح نیز آن اندازه هست‌که نشان دهد این درندهٔ پنهانی اندك‌اندك در حال رام‌ـ شدن است و تصور آنکه تمام تاریخ دراز انسانیت در همین جنگها خلاصه شود بدبینی وکوته‌نظری است. چنانکه مجموع این‌لحظه‌های بحرانی حیات انسانیت که این درندهٔ پنهانی را مجال خودنمایی می‌دهد نسبت به‌ابدیتی که تاریخ انسانیت است لحظه‌یی کوتاه بیش نیست. با اینهمه، طبایعی که نسبت به‌انسانیت و آیندهٔ آن خوشبین نیستند غریزهٔ حیوانی و تجربهٔ تنازع برای بقا را دستاویزی می‌شمارند برای آنکه تاریخ انسانیت را در همین لحظه‌های بحرانی خلاصه کنند و حتی این درنده خوییها را اوج تجلی جوهر واقعی انسانیت تلقی نمایند. حتی‌کانت یک طراح مشهور صلح

پایدار هم وقتی نظر به‌احوال جاری افراد و جماعات انسانی می‌اندازد تصدیق می‌کند که حالت صلح بین انسانهایی که در مجاورت یکدیگر زندگی می‌کنند بهیچوجه حالت طبیعی نیست و حالت طبیعی آنها بیشتر حالت جنگ است که اگرهم همیشه اعلان نشده باشد لامحاله همیشه همچنان تهدید کننده هست. شاید بررسی آنچه هست و آنچه بوده است قسمتی از این تصور یأس‌انگیز را در چهارچوبهٔ واقعیات جاری قابل قبول جلوه‌دهد اما اینکه حالت جنگجویی برای انسان نیز ـ مثل یک درندهٔ گرسنه ـ حالت طبیعی باشد ظاهراً مبالغه‌یی است در بدبینی نسبت به‌انسانیت. درست است که در منشأ جنگ چنانکه تامس‌هابز خاطر نشان کرده است غیراز علاقهٔ به‌جلب نفع ترس‌از ضرر وشوق بافتخار هم هست[٦] و شاید جاذبهٔ انتقام و قدرت هم درین‌باب عاملی قوی باشد اما ظاهراً آنچه جنگ را یک حالت طبیعی انسانها نشان می‌دهد طول عادت انسان است به‌آن، و این که در طیّ عمرنسلها و قرنها جنگ بین افراد و جوامع وسیله‌یی‌شناخته شده است برای حل دشواریها. با اینهمه تمام تجارب گذشته در تاریخ نشان می‌دهد که جنگ هرگز به‌حلّ وفصل نهایی و قطعی هیچیک از دشواریهای انسانی توفیق نیافته است و تمام تقلاهایی که جنگبارگان جهان ـ اسکندر، چنگیز، تیمور، ناپلئون، و هیتلر ـ برای ارضاء شهوت تجاوز‌طلبی و ایجاد امپراطوریهای عظیم کرده‌اند جز آنکه دشواریهای تازه‌یی بر دشواریهای کهنه بیفزاید حاصلی نداده‌است. قدرتهای بزرگ‌امروزکه‌با تمام تجهیزات جدید دایم برای ارضاء این میل تجاوزجویی خویش تلاش دارند می‌توانند سرنوشت خودرا درسرگذشت‌قدرتهای گذشته ـ تبس، نینوا، بابل، تیسفون، و رم ـ که خیلی کمتراز امروز به‌وسایل واسباب تخریب وانهدام دسترس داشته‌اند بخوانند وبا عبرت درین نکته تأمل کنند که تمدن و انسانیت راه خود را در صلح پیموده است وجنگ را فقط قدرتها خواسته‌اند که‌هم بوسیلهٔ جنگ تباه‌شده‌اند. بعلاوه اخلاق که برخلاف تمایلات ضد اخلاقی قرن ما وعلیرغم نسبیت‌گرایی افراط آمیزی که گه‌گاه ارزش مطلق آن‌را نفی می‌کند، بازدر چهارچوبهٔ همان ارزش نسبی خویش، همچنان بعنوان تکیه‌گاه نهایی آزادیهای فردی وجمعی، حاکم واقعی وجدانهای انسانی خواهد ماند این تمایلات تجاوزجویانه را بمنزلهٔ یک بیماری مزمن اجتماعی محکوم می‌کند و اجازه نمی‌دهد که تمام حیات انسانیت در همین لحظه‌های دیوانه طبعی و

درنده خویی خلاصه شود. گذشته ازینها، اگر تاریخ انسانیت منحصر به‌سرگذشت همین جنگها بود شاید تنها یک درس عمده که از تاریخ گرفته می‌شد همان بود که بنام تعلیم ماکیاولی خوانده می‌شود و البته وجود این ایتالیایی را نه‌مبدأ آن می‌توان شمرد و نه حتی مسؤول آن. درحقیقت این کلبی‌ترین مورخ دوران رنسانس درخلوت انزوای سالهای آخر عمر خویش از مصاحبت کتابهای خود و از مصاحبت آنها که با نیکی خویش به‌وی پاسخ می‌دادند چیزی که حاصل کرد طرح این کتاب عجیب خویش بود ـ شهریار. در تعلیم این اثر صلاح خلق بمنزلهٔ قانون اعلی تلقی شد اما فرمانروا حق داشت تمام اخلاقیات را فدای چیزی بکند که خود او آن را با این قانون اعلی منطبق می‌یافت. این طرز فکر در واقع هم فریب و خدعه را برای فرمانروا تجویز می‌کرد هم‌جنگ وکشتار را شایسته می‌دید و البته تجاوز را نیزکه منشأ هرگونه جنگی است آنجاکه برای تأمین قدرت بود واجب‌می‌یافت. این تعلیم ـ که تعداد دیگری از حکماء نیز مثل این ماکیاولی صورتهایی دیگر از آن عرضه کرده‌اند ـ برای اجراء آنچه سیاست ضد اخلاق خوانده می‌شود نام پرطنطنهٔ صلاح خلق را برگزید که لوتولستوی باطنز دلپذیری در کتاب جنگ و صلح می‌گوید فقط کسانی که وجودشان ازشهوات شخصی آکنده است آن‌را می‌شناسند. درواقع نه‌فقط نظیر این تعلیم ماکیاولی را دربعضی کتابهای شرق نیزمی‌توان یافت طرز رفتاربسیاری از جنگجویان، فاتحان، وسیاستگران‌نیز روح این‌تعلیم‌را درحوادث‌اعصارمختلف‌تجسم می‌دهد. حتی کسانی که این تعلیم را خلاف مسیحیت، خلاف اخلاق، و خلاف انسانیت می‌یابند آنجاکه هدف تأمین منافع و اغراض است بی سروصدا آن را اجراء می‌کنند ـ خاصه در دوران جنگ و در مسابقهٔ شطرنج قدرت. در واقع این طرز تفکر ماکیاولی نه‌فقط خودخواهان نام‌آوری چون ناپلئون، مترنیخ، و بیسمارک را یکچند بمثابهٔ مردان موفق مورد تحسین و اعجاب عامه ساخت بلکه در نزد فرمانروای هوشیاری مثل کاترین دوم روسیه (۱۷۹۶ ـ ۱۷۲۹) نیزکه خود در ظاهر مرید و ستایشگر آرمانهای اخلاقی و اجتماعی امثال ولتر و دیدرو بود، این دستور شیطانی در واقع یگانه دستورعملی در معاملهٔ با اتباع وغیراتباع تلقی گشت. با اینهمه، تجلی کامل این روح ماکیاولی مخصوصاً در شیوه‌های استعماری غربی روی نمود چنانکه ماجرای معروف کائوچو که ازکنگرهٔ بین‌المللی جغرافیایی بشر-

دوستانهٔ بروکسل در ۱۸۷۶ شروع شد و به‌استثمار غیرانسانی بومیان کنگو در بین سالهای ۱۸۹۰ تا ۱۹۰۸، انجامید یک جلوهٔ این روح ماکیاولی سیاست استعمارگران را نشان می‌دهد و جلوهٔ دیگر داستان بوئرهای افریقای جنوبی است که توطئهٔ سیسیل رودس[1] و جویندگان طلا در آنجا منجر به بیرحمانه‌ترین مداخلات مسلحانهٔ بریتانیا در جنگ باکروگر[2] (۱۸۹۹-۱۹۰۲) شد و در تاریخ قرن حاضر نیز، نظایر اینگونه ماجراها بقدریست که دنیای لوکرس بورژیا[3] را تطهیر و تبرئه می‌کند و در عین حال نشان می‌دهد که ضعفهای اخلاقی هنوز در وجود انسان ریشه‌هایی بس قوی دارد[۷]. معهذا این نمونه‌های مربوط به‌انحطاط اخلاق که در اطوار انسان گه گاه هست، بی‌آنکه طبع انسان را محکوم کند جنگ و تجاوزجویی را محکوم می‌کند - و تسلیم‌شدن به‌تمایلات جنگ‌طلبانه را. تاریخ انسانیت را نمی‌توان در این جنگها خلاصه کرد و چنانکه مکرر گفتم مجموع این حوادث نسبت به‌تاریخ طولانی انسانیت لحظه‌یی کوتاه‌بیش نیست. بااینهمه، همین لحظهٔ کوتاه از این جهت در تاریخ انسان درخور یادآوری است که یادگاریست از یک حیات گذشته - حیات وحشی انسان.

در بین آنچه انسان امروز به گذشتهٔ حیوانی خویش مدیون است همین میل به‌تجاوز و غارتگریست و البته تعصب شدیدی را نیز که منشأ تبعیضات نژادی است می‌توان جلوه‌یی از خاطرات همان روزگاران گذشته انسانی شمرد. بعلاوه، در افسانه‌های عامیانه، آداب و رسوم، و خرافات امروز نیز نشانه‌هایی از این حیات گذشته را می‌توان یافت. درست است که این خرافات تجلی ضمیر پنهان انسانیت است و انسانیت نمی‌تواند خود را بکلی از آن جدا دارد اما غالباً این وجدان پنهانی هروقت بی‌لگام شده‌است کارش به خشونتهایی منجر شده است که تمام مواریث اخلاق و دیانت درمقابل آن خود را بیفایده یافته‌است. بدینگونه این ضمیر پنهانی مربوط به گذشته‌ها که انسان امروز تسامح را وسیلهٔ مؤثری برای فرار از عواقب مهلک آن یافته است مسؤول واقعی غالب جنگها، انقلابها، وخشونتهایی است که وجود آنها غالباً از وجود آن حیوان درنده‌یی که درباطن انسان امروز پنهان است خبرمی‌دهد. در واقع آنچه وجود خرافات را بیشترمایهٔ خطر نشان می‌دهد بی‌تسامحی ناخجسته‌یی است که اعتقاد به‌خرافات درمورد کسانی که بدان قایل نیستند بین هواداران خویش

1. Cecil Rhodes   2. Krugger   3. Lucrèce Borgia

القاء می کند. چنانکه در جامعهٔ آتن که از روشنترین جوامع دنیای باستان بود بیحرمتی نسبت به‌عقایدی که چیزی جز خرافات نبود، مجازات بی گذشت داشت. ازجمله اناکساغورس، پریکلس، اوریپیدس، و ازهمه‌بالاتر سقراط، بجرم بیحرمتی نسبت به‌همین خرافات در جامعهٔ آتنی به‌عقوبت‌افتادند. تعقیب و آزار مخالفان‌عقاید رسمی که‌هنوز در دنیای امروز بقایایی از خاطرات گذشتهٔ فراموش شده را منعکس می - کند غالباً مبنی براین توهم است که گویی عقاید وافکار غیر رسمی ـ ضد خرافات ـ نوعی بیماری روحانی است که جامعه را می‌آلاید وباید ازآن اجتناب کرد. با اینهمه، تاریخ همیشه این نکته را نشان داده است که اگر چیزی از نوع یک بیماری روحانی در جامعه هست عبارتست از تعصب و بی‌تسامحی. اگردرست است که هرجامعه، هر قوم، و هرطبقه در هرمرحله‌یی‌از انسانیت که هست هنوزناقص است‌هیچ‌جامعه، هیچ قوم، و هیچ طبقه حق ندارد عقاید و افکار دیگران را آمیخته به‌خطا، گمراه - کننده، و پست بخواند. وقتی تخطئهٔ عقاید و افکار دیگران با وجدان انسانیت مغایر باشد پیداست که قتل و تعذیب آنها بخاطر طرز فکرشان تا چه حد غیرانسانی است و تسامح اگر در مورد عقاید مربوط به‌دیانت و حکومت ضرورت دارد در مورد آنچه به‌خرافات ورسوم جاری تعلق دارد ضرورتش بیشترست. درهرحال من دوست دارم درینجا سخن مهاتما گاندی را درباب تسامح ذکر کنم که می‌گوید: «من کلمهٔ تسامح را دوست ندارم اما چون کلمه‌یی بهتراز آن سراغ ندارم آن را بکار می‌برم. در تسامح ممکن است این فرض مستتر باشد که گویی دین دیگران از دین ما فروترست در صورتیکه اهیمسا[1] به‌ما تعلیم می‌دهد که نسبت به‌عقاید دینی دیگران‌همان اندازه حرمت‌قایل شویم که‌در مورد دیانت خویش داریم»[۹]. این اهیمسا[1] که مهاتما گاندی آن را همچون مستندی برای اصل تسامح تلقی می‌کند یک تعلیم هندویی، جاینی، بودایی، و شرقی است که بدون آن شاید حتی اصل محبت هم که تعلیم مسیح است نمی‌تواند همزیستی و صلح واقعی را در بین انسانها تأمین کند. اهیمسا که تقریباً بمعنی‌لاضرر و معادل بی‌آزاری و اجتناب از قتل است تعلیم می‌دهد که حیات بهر شکل که هست ـ حیات انسان و غیر انسان ـ امریست واحد، مشترک‌ومقدس چنانکه‌تجاوز به‌حیات هرموجودتجاوز به‌حیات‌همه است [۱۰].

1. Ahimsa

شیوهٔ مبارزهٔ گاندی ـ که در عبارت عدم همکاری خالی از خشونت[1] خلاصه می‌شدمبنی بر همین تعلیم بود و اگر توسل بدان تحقق صلح و آزادی را طولانی می‌کند توسل به‌تعصب و خشونت هم که خلاف آن است تاکنون راه نیل بدان مقصد عالی را نزدیکتر نکرده است. باری نیل به روشنایی واقعی که عبارت از صلح و آزادی پایدارست در دنیایی که هنوز آهن و خون را وسیلهٔ حل دشواریهای انسانی می‌شمرد آرزوی دور و درازی است. مانع عمده‌یی که در تحقق این هدف هست تنها تجاوزجویی ارباب قدرت نیست، پایبندی جامعه به سنتهای فکری و آنچه عادات و رسوم جاری خوانده می‌شود نیز در این باب مانع کمتری نیست. آزادی و صلح واقعی فقط بوسیلهٔ حکومت عقل تأمین می‌شود اما موانعی که در تحقق این هدف هست فرد را وا می‌دارد که عقل خویش را از حکومت معزول کند و حکومت را به‌عقل دیگران واگذارد. گویی هیچ‌چیز از آن آسانتر نیست که در آنچه حاجت به‌بررسی وکوشش عقلی دارد انسان خود را به‌جاذبهٔ تسلیم به‌عقل غیر بسپارد. خرافات مخصوصاً وقتی بیشتر موجب خطر می‌شوند که عقل بعداز آنکه مدتی تسلیم آنها بود درصدد برآید آنها را تخریب کند و غالباً نیز نتیجه‌یی‌که حاصل می‌شود این اندازه بیش نیست که یک رشته خرافات ناپدید می‌شود و یک رشته خرافات دیگر جای آن را می‌گیرد. معهذا آنچه آیندهٔ انسانیت را روشن نشان می‌دهد این نکته است که صلح و آزادی دو اصل عمدهٔ حیات انسانی است و چیزی که آنها را تضمین می‌کند اخلاق است و بی‌شک انسان آینده وقتی صلح و آزادی را از توسعهٔ ماشینهای مخرب‌خویش درمعرض تهدید بیابد درقلمرویک اقتصاد نو، راه روشنی پیش روی‌خویش خواهد یافت: انقلاب‌اخلاقی، بازگشت به اخلاق. گمان‌می‌کنم به‌کمک چنین انقلاب اخلاقی است که انسان آینده در بسیاری از ارزشهای موجود تجدیدنظر خواهدکرد و خواهد آموخت که برای تأمین صلح و آزادی تا چه حد باید خویشتن و هواهای خویشتن را محدود کند. در مورد آزادی شاید یک همچو انقلاب‌اخلاقی‌سخن معروف بالینگبروك (۱۶۷۸-۱۷۵۱) را، که‌در رساله‌یی موسوم به‌شهریار میهن پرست[2] می‌گوید آزادی بی‌حکومت هرج و مرج است و حکومت بی‌آزادی تجاوز، معنی دیگر ببخشد. چنانکه در بارهٔ صلح نیز چنین دگرگونی

1. Non-Violent Non-Cooperation
2. Bolingbroke, H. st. J., *the Idea of a Patriot King*, 1749.

شاید مایهٔ تحقق چیزی از نوع آمال کانت شود که اینگونه صلح را در سایهٔ قانون جهانی قابل تحقق می‌شمرد. البته صلح بعنوان خیراعلی در جامعهٔ انسانی همواره رؤیای مصلحان، پیغمبران، وحکما بوده است. نه فقط انبیاء اسرائیل تحقق صلح را از برکات مسیح موعود نوید می‌دادند بلکه حتی رم استقرار امپراطوری خویش را وسیله‌یی می‌دانست برای صلح عام. وقتی اسلام جنگ مقدس را برای نابود کردن دنیای باطل و فاسد تبلیغ می‌کرد هدف اصلی وی صلح و سلم بود و سن-اگوستن نیز خاطرنشان می‌کند که مردم وقتی به‌جنگ می‌گرایند هدف آنها چیزی جز تأمین صلح نیست[۱۱]. بااینهمه‌کانت اجتناب ازمسابقهٔ تسلیحات و انحلال سپاههای غیر موقت را از لوازم ومقدمات صلح عام می‌شمرد. نمی‌دانم انسانیت بعنوان یک جامعهٔ متحد آیا باین زودیها خواهد توانست خودرا از کابوس گذشتهٔ وحشی خویش خلاص کندیا نه؟اما شک ندارم‌که‌تاریخ‌روزهای‌درخشان درپیش‌دارد وافقهای‌روشن.

حقیقت آنست‌که تاریخ جنگها، تاریخ فتوحات، و تاریخ امپراطوریها بهیچوجه نمایندهٔ تاریخ واقعی انسانیت نیست. اگر چیزی هست که تاریخ واقعی انسانیت را می‌تواند بدرستی نشان دهد ترقیات معنوی انسان است وپیشرفتهای مربوط به‌صنعت. جنگها و فتوحات کسانی که موجد امپراطوریهای بزرگ بوده‌اند غالباً به‌نتیجه‌یی پایدار نرسیده است. تمام امپراطوریهایی که در طیّ تاریخ بوجود آمده‌اند همچون بنائی‌متروك وناتمام به‌تجزیه وانحلال محکوم شده‌اند ـ و سرانجام به‌ویرانی. شاید تنها تأثیری هم که در وجدان انسانیت باقی‌گذاشته‌اند عبارتست از حس غرور دربین اعقاب فاتحان وحسن کینه دربین اخلاف مغلوبان. ازین روست‌که ورای توالی جنگها و استمرار حکومتها تاریخ بیشتر در وجود فرهنگها تجلی دارد ـ وتمدنها. البته مرادم ازفرهنگ وتمدن مجموعهٔ بنیادهایی است‌که‌وجود آنها امنیت وصلح ونظم را درجوامع انسانی‌تأمین می کند وپیشرفت مادی واخلاقی‌انسانیت را ممکن می‌سازد. وقتی اروپا در اوج بلندپروازیهای قرن گذشته مست‌افتخار وغرور خویش بود تمدن‌را فقط عبارت ازتمدن بورژوائی‌خویش می‌دانست‌وظاهراً تا حدی بهمین سبب بود که به خود حق می‌داد آن را بر دنیا تحمیل کند ـ بوسیلهٔ استعمار وقیمومت. البته امروز دیگرچون اروپا در صحنهٔ حوادث، بازیگر اصلی و یگانه نیست اروپائیها از «بحران تمدن» و «خطر تمدن» سخن می گویند و حتی

گه گاه آن را مسبوق به تمدنهای شرق نزدیک می شمرند- مصر و بابل. در هر صورت، اکنون دیگر اینکه تمدن بمعنی نظام واحد و مطلق وجود ندارد و آنچه مورخ باآن سر و کار دارد نظامات مختلف و تمدنهای گونه گون وابسته به شرایط اقتصادی است امریست که در آن جای تردید نیست و تفاوت احوال اقوام عالم از همین جاست. نهایت آنکه انسانیت تدریجاً متوجه وحدت است و می توان امید داشت که آینده با یک تمدن واحد انسانی میعاد داشته باشد - دیر و یا زود. در حال حاضر فرهنگهای انسانی علیرغم تفاوتهایی که بیشک باقتضای اقلیم، اقتصاد، نژاد، دین، و زبان آفرینندگانشان دارند در بعضی موارد چنان با یکدیگر همعنان بنظر می رسند که گویی رشد و توسعهٔ تمام آنها متوجه اغراض و هدفهایی است همانند که بیرون از آنهاست. درست است که این تمدنها آنگونه که رنه گروسه بیان می کند در آغاز فقط بصورت تمدنهای مجزا بوجود آمده اند چنانکه هرکدام مثل یک جزیرهٔ دورافتاده تحول و تکامل تدریجی خاص خویش را دنبال کرده است و فقط گه گاه ظهور فاتحان، توسعهٔ ادیان و رواج بازارها بین آنها پلهایی موقت ساخته است. اما در عصر ما توسعهٔ طرق ارتباط، توسعهٔ صنایع عظیم، و توسعهٔ همبستگیهای مشترك بورژوائی تمدنهای مختلف راچنان باهم مربوط کرده است که تمدن امروز - آنچه در غرب در واقع از آمیزش تمام مواریث و تجارب فرهنگ بورژوائی قدیم و جدید در طی قرون بوجود آمده است و نام «غربی» برای آن دیگر فقط در حکم یک علامت بازرگانی است - تقریباً جنبهٔ جهانی و انسانی یافته است و اکنون تاریخ انسان به دورهٔ تازه یی قدم نهاده است که دیگر بهیچوجه تاریخ قومی و محلی نیست تاریخ انسانی و جهانی است. بعلاوه، روابط دوستی و همدردی بین طوایف و اقوام دور افتادهٔ جهان حاکی است از آنکه انسانیت تدریجاً دارد به این نکته شعور پیدا می کند که خواه ناخواه می بایست از تاریخ تمام آنچه را با گذشتهٔ وحشی او ارتباط دارد از لوح وجدان بزداید و عقده هایی را هم که هم اکنون از آثار آن زندگی در خاطر دارد بسر انگشت اخلاق و انسانیت بگشاید. این است آن انقلاب اخلاقی که تحقق آن مستلزم نادیده گرفتن بخشی از تاریخ است و امکانش نیز حتی در دنیایی که بیداری و هشیاری در تمام شؤونش در حال توسعه است هنوز بسیار ضعیف می نماید معهذا بدون تحقق آن نیز نمی توان افق آینده را از تیرگی خاطرات سیاه تاریخ زدوده یافت.

معهذا چون قسمت عمده‌یی ازین گذشتهٔ وحشی از ویژگیهای جوامع طبقاتی و از برخورد و گسترش طبقات ناشی است، شاید در دنیای آینده جوامعی که این ویژگی گذشته‌های دور را از دست داده باشند رهایی ازین گذشتهٔ وحشی را برای خویش ممکن بیابند. در واقع این نکته که در تمام طرحهای مدینهٔ فاضله، از افلاطون تا بزمان‌ما، به‌این طبقات اشارتهاهست نشان می‌دهد که این مسأله در تمام تاریخ مشکل عمدهٔ انسانیت بوده است. نه فقط در حوادث و انقلابات عمده بلکه حتی در عقاید و ادیان عمده نیز برخوردهای طبقات پیداست وحتی تصویرهایی هم که از مدینهٔ فاضله درطی تاریخ عرضه شده است این برخوردها را نشان می‌دهد. درست است که تمام پیدایش و رویش پدیده‌یی مرکّب و پیچیده مثل «مسیحیت» را مورخ نمی‌تواند فقط بوسیلهٔ ضابطهٔ کشمکش طبقات توجیه کند [۱۲]؛ ویاتمام اخلاق مسیحیت را که عناصر فرهنگی و دینی گونه گون در ترکیب آن دخالت داشته است آنگونه که نیچه می‌خواهد بعنوان اخلاق بردگان درمقابل خواجگان تعبیر نماید لیکن اصل فکر مسیحیت و انتظار ظهور منجی الهی را بیشک می‌تواند مولود آرزوهای طلایی طبقاتی بشمرد که در زیر فشار طبقات قویتر از پای در می‌آیند و و در خود نیز نیرویی برای رفع آن فشار نمی‌یابند. چنانکه صورتهای دیگر این آرزو را در تصور سوشیانت و نظایر آن نیز می‌توان یافت وشاید یک تجسم دیگر این آرزوهای طبقات پایین حکایات قهرمانهایی چون مهترنسیم عیار، و رابین‌هود[1] ویاضدقهرمانهایی چون نصرالدین خواجه(= ملا)، و تیل‌اویلن‌اشپیگل[2] باشد که تهور و فطانت عامیانهٔ آنها همچون دهن‌کجی انتقام‌جویانه‌یی قدرت و زیرکی طبقات بالا را دست می‌انداز د[۱۳]و مورخ همه‌جا در سراسر تاریخ عالم‌اینگونه پدیده‌های ناشی از برخورد طبقاتی را در تجلی می‌یابد و درحقیقت اگر دستیابی بر افزار تولید ملاک تمایز طبقات‌باشد برخورد بین آنها که‌این افزار را در تملک‌دارند وآنها که ندارند نمی‌توانسته است اجتناب‌پذیر باشد وتمام‌تاریخ را می‌توان‌عبارت‌ازبرخورد بین این دوطبقه ـ رنجبر و مایه‌ور ـ یافت. درست است که بین این دو طبقه، مراتب میانین نیز هست و شاید هم گه‌گاه هیچ مرز واقعی جز شعور طبقاتی آن مراتب را از یکدیگر جدا نمی‌کند، اما شعورطبقاتی با تفاوتی که در مراتب ابهام

1. Robin Hood 2. Till Eulenspiegel

و وضوح در آن هست در تمام آنچه مولود اذهان افراد هر یک از مراتب و طبقات است بارزست و در عین‌حال تمام فرهنگ عالم را رنگ دوگانگی طبقاتی می- بخشد. اگر بپرسند سهم هر یک از طبقات و مراتب در مجموع این میراث مشترک که تمدن انسانی است تا چه‌اندازه است بدون شک مورخ قول جرج سانتایانا[۱] (۱۹۵۲-۱۸۶۳) را که می‌پندارد[۱٤] تمدن و فرهنگ انسانی از نفوذ و انتشار عادات و آدابی که در بین طبقات ممتاز رایج بوده است پدید آمده است نمی‌تواند تصدیق کند. تردیدی نیست که نقش طبقات ممتاز در حفظ و نقل مجموع میراثهایی که مربوط به‌آسایش و تنعم اشرافی است اهمیت قابل ملاحظه دارد اما نقش زحمت و مهارت نیز مخصوصاً در ابداع آنچه ساده‌تر و ارزانترست کمتر از آن قابل ملاحظه نیست. بعلاوه نه فقط تعدادی از علوم مثل هندسه و شیمی و مخروطات و مکانیک و جز آنها با مهارتهای یدی ارتباط دارد بلکه بخش عمده‌یی از اختراعات صنعتی نیز بوسیلهٔ کارگران و پیشه‌وران بوجود آمده است و درهرحال از بین طبقات رنجبر شمارهٔ کسانی که بنام فیلسوف و عالم و شاعر و هنرمند برخاسته‌اند بمراتب بیش از شمارهٔ کسانی است که درین فنون از میان طبقات بالا بر آمده‌اند.

باری نقش طبقات در ایجاد و توسعهٔ میراث سنتها و در ابداع تازگیها هر چه باشد جنگها، انقلابها، وکشتارهایی هم که جلوه گاه درنده‌خوییهای انسانی است غالباً جزناشی از برخوردهای طبقات یا ازگسترش قدرتهای بی‌لجام آنها نیست چنانکه از جنگ جهانی اخیر تا جنگهای صلیبی و حتی مدیک، و از زمان حاضر تابه‌ادوار باستانی تمام‌مصایب دردناکی که قدرت‌امپریالیسم، قدرت فئودالی، وقدرت برده‌داری برای دنیا ببارآورده است جز محصول برخوردهای طبقاتی نیست. انسانیت فقط وقتی می‌تواند این مصایب را فراموش کند که دیوارتمایزات طبقاتی فروریزد و آنچه درزیرآوارهای آن فرومی‌ماند عبارت باشد ازتجاوزجوییهای انسان باتمام گذشتهٔ وحشی او. درست است که پیش‌بینی فرجام کار انسانیت برای مورخ دشوار است اما با توسعهٔ شعور طبقاتی که در دنیای امروز بچشم می‌خورد دیگر بر پا نگهداشتن دیوارهایی که طبقات‌را از هم جدا نگهدارد و حتی وجود نفس طبقات بی‌شک تا مدت زیادی برای انسانیت ممکن نخواهد بود.

1. George SantayAna

اکنون گمان دارم به‌این سؤال که از تاریخ چه می‌توان آموخت بهتر می‌توان پاسخ داد: درست است که تاریخ گه گاه چنانکه لو تالستوی خاطرنشان می‌کند مثل آدم کر به‌سؤالهایی که هیچکس از او نکرده است پاسخ می‌دهد[۱۵] اما نه فقط این پاسخها آموزنده است بلکه آنچه نیز هرکسی از تاریخ می‌آموزد بستگی به‌تصویری دارد که از تاریخ در خاطر می‌پرورد. در دورهٔ ما که تمدن تدریجاً انسانی شده است (یا می‌شود)، و پیشرفتهای مربوط به‌صنعت بسیاری از قیود و حدود گذشته را از میان برداشته است (یا برمی‌دارد) تاریخ تقریباً خاطره‌یی است که انسان نه فقط به‌آن شعور دارد بلکه نیز بدان زنده است. بقول کارل یاسپرس[1] منبعی است که انسان نه‌تنها از آن معرفت و شناخت حاصل می‌کند بلکه حیات خود را نیز از آن بدست می‌آورد[۱۶]. با چنین طرز تاریخ‌نگری آنچه انسان امروز از تاریخ می‌تواند آموخت شناخت خویش است۔ شناخت معنی حیات خویش. اینکه تاریخ جنگها، تاریخ امپراطوریها، و تاریخ سلسله‌ها نمی‌تواند چیز زیادی درین باب عرضه کند؛ نشان می‌دهد که تاریخ واقعی انسانیت در آن سه کلمهٔ سحرآمیز آناتول فرانس خلاصه نمی‌شود و ورای ولادت و رنج ومرگ انسانها نیز چیزی هست که باقی است: تمدنها، که جنگ آنهارا تهدید می‌کند. شاید خرده‌گیری اعتراض کند که تمدنها خود قسمتی از پیشرفت خویش را مدیون جنگ بوده‌اند و حتی درزمان ما جریان جنگها موجب توسعهٔ اختراعات و اکتشافات صنعتی هم بوده است. اعتراض بجایی است و بیشک تفوق انسان حجر جدید بر انسان عهد حجر قدیم هم تا حدی مرهون برتری او بوده است در فنون جنگ یا در تعبیهٔ جنگ افزار و این نکته‌یی است که در تمام برخوردهای نظامی می‌توان آن را صادق یافت. اما هنوز انسانیت در آغاز راه خویش است و کودک نوباوه‌یی را می‌ماند که فقط باشروع به‌تسخیر کرهٔ ماه ــ از همین دیروز ــ واقعاً به‌راه افتاده است و تازه تنها اولین قدمهای لرزان و نامطمئن خویش را دارد برمی‌دارد. درینصورت آنچه هنوز از غریزهٔ جنگ‌طلبی۔ در صورتیکه این یک غریزه باشد ــ در وجود او هست و تمام استفاده‌یی که تمدن نوخاستهٔ جهان امروز هنوز از جنگ و تجاوز می‌کند چیزی جز بازماندهٔ گذشتهٔ وحشی او نیست و نمی‌توان حیات انسان بالغ را ــ که انسان فرداست ــ از روی حیات کودک نوخاسته ـ که انسان دیروز و امروزست قیاس کرد.

1. Karl Jaspers

یادداشت‌ها

۱

۱- تاریخ بیهق، ابوالحسن بیهقی، به‌تصحیح احمد بهمنیار، طهران ۱۳۱۷/۸-۷
۲- رسائل اخوان‌الصفا، طبع قاهره ۱۳۴۷، ج ۲۵۳/۱ ومابعد
۳- اینکه درشهنامه‌ها آورده‌اند
رستم و رویینه‌تن اسفندیار
تا بدانند این خداوندان ملک
کزبسی خلق است دنیایادگار
کلیات سعدی، طبع میرخانی/۴۲۳
۴- F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*/229
۵- الکامل فی‌التاریخ، طبع قاهره ۱۳۴۸ ج ۷/۱
۶- F. Nietzsche *Considerations Inactuelles*/26
۷- F. Battaglia, *La Valeur Dans L,Histoire*/19-25
۸- P. Valèry, *Regards Sur Le Monde Actuel*, nrf/43
۹- S. Zweig, Geschichtschreibung Von Morgen, In *Zeit und Welt*, Stockholm, 1943/302-304
۱۰- کارل بکر- ف. دنکاف، سرگذشت تمدن، ترجمهٔ علی‌محمد زهما/ ۵۰۲
۱۱- درباب مفهوم قرآنی‌عبرت مخصوصاً رجوع شود به‌قرآن کریم ۱۱۱/۱۲ وتفاسیر مربوط بآن، نیزنگاه کنید به‌خبر منقول از پیغمبر در مروج‌الذهب مسعودی ۹۵/۱، دربین حکماء اسلام‌ابن‌سینا دراشارات وابن‌طفیل درحی‌بن‌یقظان مثل غالب مفسران وبعضی‌عرفا دربحث از قصه بهمین معنی قرآنی نظر داشته‌اند.
۱۲- برای تفصیل بیشتر درین باب وآنچه ابن‌خلدون از کلمهٔ «عبر» درنظر داشته است رجوع شود به: M. Mahdi, *IBN Khaldun's Philosophy*/65-72
۱۳- مسعودی، مروج‌الذهب، ۷۲/۲
۱۴- یاقوت، ارشاد ۹۲/۱؛ مقایسه شود با تاریخ بیهق/۱۵-۱۷
۱۵- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, *Oeuvres*, 18/239
۱۶- تاریخ بیهق/۸
۱۷- برای قصیدهٔ بحتری وترجمهٔ آن رجوع شود به‌مقالهٔ دکتر مهدوی دامغانی، یغما ۳۰/۱۵-۲۱؛ مقایسه شود با دیوان خاقانی، طبع علی عبدالرسولی/۵-۳۶۲

۱۸- P.-H., Simon, *L,esprit et L,histoire*, 1969/11-12
۱۹- R. W. Emerson, *Essays and Poems*/22
۲۰- G. P. GoocH, *History and Historians*/74 c.f. 366

۲

۱- دکارت، گفتار در روش، ترجمهٔ محمدعلی فروغی در ذیل سیرحکمت در اروپا، جلد اول، چاپ دوم/۲۱۸
۲- J. Hours, *Valeur de L'histoire*/30-31
۳- تجارب‌السلف، طبع عباس اقبال/۳
۴- مثلاً نگاه کنید به: Polybius, *History*,III,47,II,56
۵- ازجملهٔ محققان که عیسی را همچون خدایی که تدریجاً جنبهٔ انسانی‌یافته است تصویر کرده‌اند نام پ. ل. کوشو را در دو اثرذیل وی:
P.-L. Couchoud, *Le Mystére de Jesus*, 1924; *Jesus Le Dieu Fait Homme*,1937
می‌توان یادکرد. برای نظر مقابل وآراء دیگری که درباب تاریخی بودن وجود عیسی اظهار شده است رجوع شود به:
S. Reinach, *Orpheus, Histoire Generale Des Religions*, 1928
F. Challaye, *Petite Histoire Des Grandes Religions*, 1947
۶- Grant Allen, *Evolution of the idea of God* /30
۷- ولادیمیر مینورسکی دررسالهٔ شرح قصیدهٔ ترسائیه خاقانی بمناسبت اشارتی که شاعر به‌این رسم خرافاتی عیسویان شرقی دارد، می گوید که این چنین رسمی با مسیحیت ارتباط ندارد. رجوع شود به‌شرح قصیدهٔ ترسائیه خاقانی بقلم ولادیمیرمینورسکی با ترجمه وتعلیقات نویسندهٔ این سطور، چاپ دوم، تبریز ۱۳۴۸/۶۶ با آنکه مجرد ذکرهمین اشارت خاقانی که درادب فارسی نظیر بسیار دارد قبول ادعای مینورسکی را مشکل می‌کند برای ردآن دعوی وارائهٔ شواهدی بر رواج رسم خرپرستی درنزد عیسویان می‌توان رجوع کرد به:
Voltaire, *Essai Sur Les Moeurs*, *Oeuvres*, X/472-3
۸- M. Badi, *Les Grecs et Les Barbares*, II/37-38
۹- P. Janet, *Principes de Metaphysique* I/245
۱۰- B. Croce, *History As The Story of Liberty*, 1941/35
۱۱- R. G., Collingwood, *the Idea of History* /6-7
۱۲- Chateaubriand, *Essai Sur La Litterature Anglaise*, Cité Par F. Battaglia, Op. Cit./23

۱۳- F. Battaglia, Op. Cit./27 دربن‌باره از اثر ذیل:
Castelar, E., *Importanza del Caso nella Storia*
با نوعی تحسین یاد می‌کند و می‌گوید که حتی اگر نتوان قول مؤلف را دربن‌باب پذیرفت کتابش را می‌توان با لذت خواند. متأسفانه باین اثر کاستلار دسترس نیافتم اما کاستلار سخنوری پرمایه نیزهست ودرتاریخ هم مثل نطق‌های سیاسی غالباً عمق ودقت را فدای تصویر وآهنگ ساخته است. رك به: C. Ber, Dizionari *Enciclopedico* IV,225 و شك نیست که هرکسی می‌تواند مجموعه‌یی از وقایع جالب تاریخ را که دروضع کنونی علم آنها را نمی‌توان از روی قاعدهٔ ضرورت‌توجیه کرد جمع کند وآنجمله را نشانه‌یی قلمداد کند از غلبهٔ تصادف واتفاق در جریانهای تاریخ. اما چنین کتابی هرچه دقیق وجامع باشد بازمثل‌اثر کاستلار اگرچیزی‌را ثابت کندظاهراً فقط محدودیت مدارك تاریخی است برای توجیه آن حوادث، ولاغیر.

۱۴- فیصل‌التفرقه بین‌الاسلام والزندقه/۴۶-۳۳

۱۵- المنقذمن‌الضلال، طبع فرید جبر/۴۴

۱۶- الفرق بین‌الفرق/۲۰۷

۱۷- قرآن ۱۷/۹۳-۹۰

۱۸- اوائل‌المقالات، طبع واعظ چرندابی/۳۱

۱۹- E. Renan, Souvenir D'enfance/282-3

۲۰- D. Hume, Enquiries Concerning the Human Understanding, Oxford 1961/114-120

۲۱- فن سماع طبیعی ازکتاب شفا، ترجمهٔ محمدعلی فروغی ۱۳۱۶/۹۶-۷۸

۲۲- هرتسن، بنقل از تارله، ناپلئون، ترجمهٔ محمد قاضی/۴۷۵

۲۳- تاریخ بیهقی، طبع غنی- فیاض/ ۶۱، ۱۹۷، ۲۳۱، ۵۳۵، ۵۴۳، ۶۱۵

۲۴- تولستوی، جنگ وصلح، ترجمهٔ کاظم انصاری ۱۳۳۹، ج۳/۱۰۶-۱۰۳؛ومقایسه شود با ج ۷۶/۴-۳۳۷

۲۵- ابن‌خلدون، کتاب‌العبر، طبع کاترمر I/۷۱-۶۷، ۱۸۹، ۲۹۹-۲۹۵، ۳۰۵، ۳۶۴؛ II/۱۰۶-۱۰۳، ۲۱۳-۲۱۲، ۱۰۸-۳۵۷؛ نیز مقایسه شود با:
M. Mahdi,IBN Khaldun's Philosophy/258-9

۳

۱- Erman-Ranke, La Civilisation Egyptienne 1952/446

۲- Charle-F. Jean, La Litterature Des Babyloniens/5, 129

۳- . OP. Cit./236-237

۴- برای نقد وبحث جامعی درباب‌آراء H. Winckler ومکتب او رجوع شود به:
V-V. Barthold, Decouverte De L'Asie/45-47

۵- مقایسه شود با مأخذ مذکور در یادداشت بالا/۴۷
۶- دوم سموئیل ۸/۱۷-۱۶؛ اول پادشاهان ۳/۴
۷- دوم پادشاهان ۵/۲۴
۸- رجوع شود به: Origene, Contra Celsum, I, 68
۹- ابن رشد، تهافت‌التهافت، طبع بویژ/۱۸-۵۱۵
۱۰- S. Van den Berg, Averroe's Tahafut, GMS, II/175
۱۱- Olmstead, History of Persian Empire/109؛ مقایسه شود با: Duchesn-Guillemin, La Religion De L'Iran Ancien/154-5
۱۲- ایران درزمان ساسانیان، تألیف ارتور کریستن‌سن، ترجمه رشید یاسمی، چاپ دوم/۷۸
۱۳- نولدکه، حماسهٔ ملی ایران، ترجمهٔ ب. علوی/۲۳
۱۴- A. Bausani-A.P., Storia Della Letteratura Persiana/589-90
۱۵- البیان والتبیین، جاحظ، ۱۵۵/۲
۱۶- الفخری/۵
۱۷- ابن‌عبدربه، العقدالفرید ۱۵۰/۱
۱۸- تاریخ بیهقی، طبع غنی- فیاض/۶۶۶
۱۹- بیرونی، ماللهند طبع زاخائو، مقدمه، برای تفصیل بیشتر و ترجمهٔ عبارت بیرونی درین‌باب، رجوع شود به‌دکتر فتح‌الله مجتبائی، بیرونی وهند درمجموعهٔ بررسیهایی دربارهٔ ابوریحان بیرونی/۲۸۱-۲۷۷
۲۰- طبری، تاریخ‌الرسل والملوك، طبع دخویه ۷/۱-۶؛ مقایسه شود با ۵۶/۱
۲۱- تاریخ بیهق، طبع بهمنیار/۱۷-۷
۲۲- مواهب الهی، طبع سعید نفیسی/۱۰-۸
۲۳- تاریخ ایران بعد از اسلام ج ۱۷۴/۱-۱؛ همین فصل کتاب با بعضی اصلاحات و اضافات درمجلهٔ ایرانشناسی، نشریهٔ کتابخانهٔ پهلوی، شمارهٔ اول وهم بطورجداگانه نیز چاپ شده است، طهران ۱۳۴۶

۴

۱- V-V. Barthold, Decouverte De L'Asie/24
۲- G. Sarton, A History of Science, 1964,1/321
۳- A.-M., Croiset, Histoire de La Litterature Grecque, Vol. V/270-271
۴- Polybius, History I, 14, 4,3
۵- Horace, Ars Poetica, 268-6
۶- M. Grant, Roman Literature 1952/83-84

۷- R. Pichon, Histoire de La Litterature Latine/246
۸- H. Taine, Essai Sur Tite Live/10
۹- Hesiode, Travaux et Jours/189-201

۵

۱- Th. Gauther, La Guerre de Trente Ans, FR. TR. Ed. Hatier, Introdoction
۲- G. P. Gooch, History and Historians/64
۳- ’ OP. Cit./310
۴- Encyclopaedia Americana, vol. 14/285
۵- در واقع بکل طرح مفصلی برای یك دوره «تاریخ تمدن درانگلستان» داشت که‌آنچه دردومجلد آن درسالهای ۱۸۵۷ و۱۸۶۱ منتشرشده حکم مقدمهٔ آن طرح را داشت. مرگ بی‌هنگام وی در دمشق که دربحبوحهٔ کار وی در۱۸۶۲ روی داد آن طرح را ناتمام گذاشت. برای تفصیل بیشتر درباب وی رجوع شود به:
J.M. Robertson, Buckle and His Critics,/1895
۶- برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به: Gooch. OP. Cit,/344-349
۷- H. Morse, Quoted by H.E. Barnes, in EA, 14/232
۸- ای. اچ. کار، تاریخ چیست؟ ترجمهٔ دکترحسن کامشاد/۱۲-۱۱

۶

۱- E. Bernheim, Lehrbuch, I/183
۲- قول‌منسوب‌به‌گئورگ وایتس‌ازنقل E. Bernheim, OP. Cit/183 مأخوذست. درزمان ما چه درایران وچه در خارج از ایران، تاجایی‌که اطلاعات ما اجازهٔ اظهار نظر می‌دهد، غالب آنچه بوسیلهٔ نویسندگان سیاست پیشه وبعضی روزنامه‌نگاران یا نویسندگان‌کتابهای عام‌پسند به‌عنوان تاریخ عرضه می‌شود و برخی ازآنها شهرت و قبول قابل ملاحظه‌یی‌هم می‌یابد روی‌هم رفته این قول گئورگ وایتس‌را تأیید می‌کند.
۳- برای تفصیل بیشتر درباب این وسایل مخصوصاً رجوع شود به:
Ch. Sarman, L'histoire et Ses Methodes, 1961
۴- [ ] برای تفصیل رجوع‌شود به‌خاتمهٔ‌کتاب المعالم، طهران ۱۳۱۷/۷-۲۴۲
۵- I. Goldziher, in Wzkm, I/228-236
۶- Von Ranke, Saemtliche Werke, 21/114

۷ـ E. Bernheim, Lehrbuch, II/324

۸ـ بیت مذکور این است:

ولم ارظلماً مثل ظلم ینالنا یساء الیناثم نومی بالشکر

سبکی، طبقات‌الشافعیه ۱۱۳/۴ـ۱۱۲

۹ـ نظیر قول هاینه کلام آناتول فرانس است که می گوید سیستم‌های فلسفی می‌خواهند شکافهایی راکه بین حقایق وجود دارد با ساروج سفسطه پرکنند. برای مأخذ رك:

Rauh, Etudes de Morale/10-14, 18-29

۱۰ـ درباب این نمایشنامه وبررسی مآخذآن رجوع شود به‌مجتبی مینوی، پانزده گفتار، طهران ۱۳۳۳/۲۲۰-۱۳۱

۱۱ـ استاد Staade یا ستادیون تقریباً معادل ۶۰۶ پاست. برای قول ارسطو درباب این جانور فرضی ومسألهٔ حد واندازه‌یی که برای ادراك لازم است رجوع شود به‌ترجمهٔ فن شعرارسطوازنگارندهٔ این سطور، طهران ۱۳۴۳/۴۴-۴۳ وتعلیقات/۱۴۰-۱۳۹

۷

۱ـ R. Aron, La Philosophie Critique de L'histoire/125-7

۲ـ F. L. Mueller, La Pensée Contemporaine en Italie/173

۳ـ R. G. Collingwood, the Idea of History/171

۴ـ درباب بت‌های بیکن وآنچه درنزد وی از اسباب خطا در فکر وقضاوت است تفصیل بیشتر را باید درکتابهای مربوط به‌تاریخ فلسفه جست. از جمله، دربین آنچه بزبان فارسی فعلاً می‌توان توصیه کرد رجوع شود به‌تاریخ فلسفه تألیف ویل دورانت، ترجمهٔ عباس زریاب خوئی/۱۱۲-۱۰۹، وسیر حکمت دراروپا، محمد علی فروغی ج۱/۱۴۱-۱۳۹

۵ـ برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به‌مآخذ ذیل:

B. Russell, An Outline of Philosophy/265; Lahr, Cours de Philosophie/920; 702-706

۶ـ P. La Combe, de L'histoire Considerée Comme Science,/VIII

۷ـ OP. Cit./2-3

۸ـ R. G. Collingwood, the Idea of History/197

۹ـ F. Bacon, de Dignitate, II, Chap. 2, Cité Par Lalande, Vocabulaire/400

۱۰ـ برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: A. A. Cournot, Essai Sur Le Fondement de La Connaissance, XX

۸

۱ــ جامع التواریخ، مقایسه شود با مقالهٔ دکتر غلامحسین یوسفی، در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد، سال پنجم شمارهٔ سوم/۳۳۵

۲ــ تخمین کهنگی اشیاء ازطریق آزمایش کربن ۱۴ که درکار باستانشناسی انقلابی بوجود آورده است مبنی براین نکته است‌که یك نوع‌کربن رادیو آکتیو موسوم به‌کربن ۱۴ دراجسام آلی وجود داردکه نسبت آن با کربن ۱۲-کربن معمولی- ثابت است‌ووقتی یك نسج آلی بمیرد این کربن ۱۴ به‌نسبت ۵۰ درصد درمدت ۵۵۰۰ سال تدریجاً به کربن ۱۲ تبدیل میشود. چون‌تبدیل بازماندهٔ آن نیز بهمین نسبت است نسبت موجود بین‌کربن ۱۴ وکربن ۱۲ را دراینگونه اجسام می‌توان به‌عنوان ملاکی برای تعیین میزان قدمت تمام اشیایی که محتوی مواد آلی هستند بکار برد و ازین راه بعضی دانشمندان تا حدود سی‌چهل‌هزار سال قدمت را با تقریب و اشتباه احتمالی بسیار مختصر محاسبه وتخمین کرده‌اند. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:

W. F. Libby, Radiocarbon Dating, Chicago 1955

که درین باب راه تحقیقات را برای دیگران گشوده است.

۳ــ المنتظم ۲۰۰/۸

۴ــ E. Bernheim, OP. Cit., II/330-391

۵ــ درباب آمیانوس واحوال او رجوع شود به:

T. R. Glover, Life and Letters in the Fourth Century, 1901

راجع به‌پروکوپیوس ونقد آثار وی رجوع شود به:

K. Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Litteratur I/230-233

برای ارزیابی اخبارآنها درمورد تاریخ ساسانیان رجوع شود به‌ایران درزمان ساسانیان کریس‌تنسن، چاپ دوم/۹۵-۹۳

۶ــ ایران در زمان ساسانیان/۱۰۲

۷ــ کارنامهٔ اسلام/۳۵

۸ــ برای سابقهٔ اخبار اسکندردرادبیات قرون وسطی‌وبیزانس ومخصوصاً چگونگی‌انتشار و رواج این روایات نگاه‌کنید به:

K. Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Litteratur, II/849-852

درباب روایات شرقی- مخصوصاً سریانی- داستان اسکندرکه نیز مأخوذ ازهمین کالیس‌تنس مجعول است رجوع شود به:

Fr. Spiegel, Die Alexandersage Bei den Orientalen, 1851

TH, Noeldeke, Beiträge Zur Geschichte Des Alexanderromans, 1890

۹ـ تاریخ ایران بعد از اسلام، درباب مآخذ ۱۲۱/۱
۱۰ـ المعیدفی ادب‌المفید والمستفید/۶
۱۱ـ نقد ادبی/۹-۱۵۳
۱۲ـ نگاه‌کنید به‌مقدمهٔ ادوارد زاخائو الآثار الباقیه بیرونی/XI
۱۳ـ F. Rosenthal, the Technique and Approach of Muslim Scholarship/25-26
۱۴ـ حمزه، سنی ملوک‌الارض/۱۰
۱۵ـ ایضاً، همان کتاب/۱۵
۱۶ـ Sauvaget (-Cahen), Introduction/57-58
۱۷ـ تاریخ ایران بعد از اسلام ۱۲۵-۱۲۹/۱ و ۱۴۰-۱۴۶
۱۸ـ سیوطی، المزهر ۱۶۵/۲
۱۹ـ مناظرات فخررازی، طبع حیدرآباد دکن ۲۵/۱۳۵۵
۲۰ـ مقریزی، المواعظ ۴/۱
۲۱ـ فردوسی، سال ۲۱ شمارهٔ ۹۹۰

۹

۱ـ برای مشخصات اینگونه تحقیقات راجع به‌تاریخ ایران، علاوه برکتابنامه‌ها وتعلیقات ومقدمه‌های آثار زیر:
گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمهٔ دکتر محمد معین/۳۶۷-۳۶۱ ریچارد فرای، میراث ایران، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا/۴۸۲-۴۷۵ لویی واندنبرگ، باستانشناسی ایران باستان/۸-۱۳۶ کریس‌تنسن، ایران در زمان ساسانیان/۲۷-۲۱ رجوع شود به:

I. Levy, in Histoire et Historien II/583-5
W. B. Henning, Bibliography of Important Studies on Old Iranian Subjects, Tehran, 1950

۲ـ Conteneau, G., L'archeologie De L'Iran 1931
۳ـ I,Levy, in Histoire et Historiens II/571
۴ـ A. T. Olmstead, History of the Persian Empire/1
۵ـ V-V. Barthold, La Decouverte de L'Asie/46
۶ـ Gooch, History and Historians/422
۷ـ برای مشخصات اینگونه تحقیقات رجوع شود به:

A. Moret, in Hstoire et Historiens, II/603-615
Gooch, OP. Cit, Index

۸ـ Gooch, OP. Cit/29
۹ـ دربارهٔ کاوش‌های هاینریش شلیمان وآنچه درکرت درزمینه باستانشناسی یونان انجام

شده است غیر از کتابهایی چون: آن تری وایت، جهانهای گمشده، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری/۷۱-۷، ویل دورانت، یونان باستان ترجمه ح. آریان‌پور ۴/۶۰-۴۵ رك به:

F. H. Marshal, Discoveries ih Greek Land 1920

۱۰- Toutain, in Histoire et Historiens II/642-3

۱۱- آلفیه‌ری، بنقل از ویل دورانت، قیصر ومسیح، ترجمهٔ حمید عنایت ۱/۶

۱۲- ازجمله درفرانسه‌لئون هوموبه‌تاریخ دوران امپراطوری رم؛ درانگلستان رایس‌هومز به‌دوران اگوستوس، بری به‌دوران بیزانس؛ درآلمان دساو از شاگردان مومزن به تاریخ رم درعهد قیاصره، توجه‌کردند ودرایتالیا اتوره پائیس و دوسانکتیس بردوران جمهوریت‌روشنی‌هایی‌افکندند. مقایسه‌شود با Toutain, ونیز Gooch, OP. Cit, index, درمأخذ مذکور درشمارهٔ ۱۰

۱۳- رك به: E. Gibbon, Decline and Fall, CH. Xvi ff

۱۴- Montesqieu, Grandeur et Decadence/36

۱۵- برای تصوری از اشکالهای مربوط به‌انجیلها ودشواریهایی که درقبول روایات آنها هست نگاه کنید به: کری ولف، دربارهٔ مفهوم انجیلها، ترجمهٔ محمد قاضی، چاپ دوم ۱۳۴۹

۱۶- دربارهٔ طومارهای بحرالمیت وجوع شود به:

J. M. Allegro, Dead-Sea Scrolls, 1959

۱۷- E. R. Curtius, European Literature and the Latin Middle Ages/21-24

۱۸- G. M., Trevelyan, English Social History 1944/46

۱۹- رك به: L. Saulnier, Litterature Francaise De Moyen Age/7

ومقایسه شود با: G. Sarton, S.P.E. Tract XIX

۲۰- H. SEE, Science et Philosophie de L'histoire/269

۲۱- E. Gilson, Philosophie de Moyen AGE/758

۲۲- در واقع آغاز قرون وسطی را بعضی مورخان مثل هانری پیرن از ورود اسلام به‌دنیای مدیترانه‌که منتهی به‌پایان یافتن دنیای رم بود می‌دانند. حتی یك محقق اسپانیایی دراثری تحت این عنوان:

R. Menendez Ridal, La Espaňa DEL, CID, Madrid, 1929

قرون‌وسطی را بیشتر به‌عنوان یك‌دورهٔ لاتینی وعربی (UNA Epoca Latino Arabe)– تلقی می کند که کاملا مخالف نظریه‌ایست که می خواهد فرهنگ آن ادوار را بیشترمبنی برغلبهٔ عنصر ژرمنی نشان دهد. درهرصورت‌تأثیر اسلام رادرپیدایش مجموع ویژگی‌های قرون وسطی نمی‌توان انکارکرد. نیز رجوع شود به:

G. Von Grunebaum, L'islam Medieval/43

۲۳- برای نمونه‌یی ازاینگونه اقوال رجوع شود به‌مقالهٔ مجتبی مینوی: اسلام‌ازدریچهٔ

چشم مسیحیان، در کتاب محمد خاتم پیغمبران۲/۲۶۱-۱۷۰؛ همچنین جهت تفصیل بیشتر رجوع شود به:

PH. K. Hitti, Islam and the West, 1962

R. W. Southern, Western Views of Islam, 1962

N. Daniel, Islam and the West, 1966

۲۴- کارنامهٔ اسلام/نوزده

۲۵- Gooch, History and Historians/362-364

۲۶- Lanson-Tuffreau, Histoire de La Litterature Française/924

۲۷- به‌عنوان یك نمونهٔ جالب می‌توان دورهٔ پنج جلدی تاریخ انسانیت اثر کورت برایزینگ:

K. Breysing, Geschichte Der Menschheit, 1936-55

را یادکرد که ازآنجمله فقط دومجلد اول دورهٔ تمدنهای بدوی و ما قبل تاریخ را درتمام عالم بررسی می‌کند وسه مجلد آخرش که بعد از مرگ مؤلف انتشار یافت تنها بادنیای اطراف مدیترانه واقوام اروپائی سروکار دارد. این طرز تلقی ازتاریخ جهانی دربین مورخان غربی نظیر بسیاردارد وتقریباً یگانه شیوهٔ معمول همین است. نیز مقایسه شود با:

E. Gottschalk, in Rapport C.I.S.H. Wien 1965, IV/5-19

۲۸- H. See, Science et Philosophie/269-275

۲۹- V-V. Barthold, Decouverte de L'Asie/39-40

۳۰- برای اجمالی ازین گونه تحقیقات رجوع شود به کتاب مذکور در یادداشت فوق /۱۶۲-۱۵۶

۳۱- Durant, W., Our Oriental Heritage/391

۳۲- جهت نمونه‌یی ازاینگونه مطالعات رجوع شود به گزارش‌های مربوط به دوازدهمین کنگرهٔ بین‌المللی علوم تاریخی (C.I.S.H=) در وینه ۱۹۶۵، مخصوصاً در مواضع زیر:

Rapport II, Histoire Des Continents/177-232

۱۰

۱- تاریخ الرسل والملوك، طبری، طبع دخویه، I/۳۰

۲- ایران درزمان ساسانیان، کریس‌تنسن- ترجمهٔ رشید یاسمی، چاپ دوم/۱۷۳

۳- ازجمله باین گونه ابیات می‌توان توجه کرد:

یکی را بر آری و شاهی دهی — یکی را بدریا به ماهی دهی

نه با آنت مهر ونه با اینت کین — که بهدان تویی ای جهان‌آفرین

۴- Bergin-Fisch, the New Science of G. Vico/285-316

۵- Collingwood, R.G., the Idea of History/67-68

۶- ازجمله یك‌جامی گوید: «وجود داشتن‌فقط عبارتست ازبودن. موجودات‌پدیدمی‌آیند، با یکدیگر برخورد می کنند، اما آنها رانمی‌توان از راه استقراء دریافت... هرموجودی بدون دلیل به‌دنیا می‌آید، به‌خاطر ضعف دوام می‌یابد و به‌خاطر برخورد می‌میرد.» رجوع شود به:
Sartre, J-P., La Nausée 165-170

۷- ارتباط بین فکر ترقی واندیشهٔ تحول‌تدریجی که اولی درنزد حکماء و روشنگران‌قرن هجدهم و دومی درنزد تعدادی از فلاسفه و جامعه‌شناسان قرن نوزدهم رواج داشت مسأله‌یی است‌که غالباً مورد قبول تلقی‌شده است و Henri See خاطرنشان می کند که غیرممکن است بتوان پیوندی را که بین این دواندیشه وجود دارد نادیده گرفت: H. See, OP. Cit./225 نیز مقایسه شود با:

F. Brunetiere, La Formation de L'idee du Progrès, Etudes Critiques, 5

۸- نزد تورگو ترقی درقلمرو اخلاق ارتباط با مسیحیت دارد. اعتقاد به‌ترقی اخلاقی- نه‌علمی- یك فکر دینی است که حتی به‌عقاید یهود مربوط است. بوری درکتاب اندیشهٔ ترقی (J. B. the idea of Progress) می‌پندارد که در قرون وسطی اعتقاد عامه به‌مشیت الهی، به‌نزدیکی پایان جهان، وبه‌گناه نخستین فکرترقی‌را فلج کرد. برخلاف این دعوی، بنظر می‌رسدکه حتی قدیسان ومبشران قرون وسطی که نزدیکی ظهور ملکوت مسیح را بشارت می‌داده‌اند بیك تعبیر نوعی اعتقاد به‌ترقی را تبلیغ می کرده‌اند. برای ارتباط اندیشهٔ ترقی با اخلاق وتربیت نیز رجوع شود به‌ویل دورانت، درسهای تاریخ، ترجمهٔ احمد بطحائی/۱۵۵-۱۴۳

۹- مقایسه شود با ح. آریان‌پور، درآستانهٔ رستاخیز /۱۶۱

۱۰- M. Rouché, La Philosophie de L'histoire de Herder/9

۱۱- برای ترجمهٔ قسمتی ازین نامه رجوع شود به‌سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، چاپ اول/۷-۱۹۶

۱۲- آرکادیا (Arcadia=) منطقهٔ کوهستانی‌درسرزمین‌پلوپونیسوس دریونان‌بوده‌است که یونانی‌های باستانی آن را قلمرو پان (PAN=) خدای چوپانان می‌خوانده‌اند و برای زندگی چوپانی آن را مساعدترین نواحی میشمرده‌اند. آرکادیا گه‌گاه در کلام شاعران اروپایی بمعنی سرزمین خوشبختی هم بکار می‌رود و در یك قصهٔ شاعرانه ازفیلیپ سیدنی انگلیسی که به‌نثر نوشته شده است وهمین عنوان را دارد چوپانهای آرکادیا طوری نی می‌نوازند وچنان غرق شادی وسعادت جوانی هستند که‌گویی هرگز پیرنمی‌شوند.

۱۳- S. Hook, From Hegel to Marx, New York 1950/36

۱۴- دربارهٔ تلقی هگل ازدولت رجوع شود به‌کتاب فلسفهٔ هگل، نوشته و.ت. سیتس، ترجمهٔ دکتر حمید عنایت /۶۱۱-۵۸۹؛ سیرحکمت در اروپا، محمد علی فروغی، ج ۳ چاپ اول /۶۸-۶۴ درواقع نه‌فقط خود هگل بسبب تلقی محافظه کارانه‌یی

که از مفهوم «دولت» داشت نزد مخالفان خویش «فیلسوف رسمی» خوانده شد بلکه جناح راست پیروان هگل در دنبال همین طرز تلقی از دولت تاریخ دولت یا بعبارت دیگر تاریخ سیاسی را عالی‌ترین وواقعی‌ترین تاریخ اعلام کردند وبعضی ازآنها مثل جنتیله فیلسوف فاشیست ایتالیایی مدعی شد که تاریخ واقعی انسان همان تاریخ دولت است، ازآنکه دولت درواقع تجسم تمام فعالیت روح است وبحقیقت عبارتست از خود تاریخ. چنانکه تمام انواع دیگر تاریخ ازتاریخ هنر وتاریخ دین امورانتزاعی هستند وصورتهایی ازحیات روح که تجسم تمام آنها عبارتست ازدولت. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به:

F. Battaglia, La Valeur Dans L'histoire/149

۱۵- Hegel, Vorlesungen über Der Philosophie Der Geschichte, Werke, Bd IX, 24

۱۶- R. S. Hartman, Reason in History/XXVII-XXXVII

۱۷- E. Troeltsch, Historismus/243 ff.

۱۸- نگاه کنید به H. see OP. Cit./46 معهذا برخی از شارحان گفته‌اندآنچه ازقول هگل برمی‌آید فقط این است که دولت‌پروس عالی‌ترین مرحلهٔ کمال تاریخ است یعنی که تا آن زمان- زمان هگل- روح در وجود هیچ دولتی تا بآن درجه از کمال گسترش نیافته بوده است. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:

R. S. Hartman, OP. Cit/XIV

۱۹- A. Lalande, Vocabulaire, 1947/577

۲۰- Rosenthal-Yudin, Dictionary of Philosophy/193

۲۱- C. Antoni, From History to Sociology/229

۲۲- CH. Dawson, the Dynamics of World History 1962, Index

۲۳- پاپ پیوس دوازدهم دردهمین کنگرهٔ بین‌المللی تاریخ که درسال ۱۹۵۵ در رم منعقد شد اظهار کرد که تاریخ گرایی حاکی ازآن طرزتفکر فلسفی است که درمعرفت، دین، اخلاق، قانون و در تمام انواع فعالیت‌های روحی انسان چیزی جز دگرگونی تدریجی نمی‌یابد وبدینگونه هرچه را لایزال، مطلق وابدیست رد می کند. این طرز تفکر البته باآیین کاتولیک وباهرطریقتی که قایل بوجودخداست مغایرت دارد. رك به:

B. Porshenev, Social Psychology and History, 1670/8

۲۴- C. Antoni' From History to Sociology/112

۲۵- CH. Renouvier, Histoire et Solutions Des Problemes Metaphysiques, Paris 1901, Chapitre XIV

۲۶- CH. Andler, Nietzsche' Sa vie, Sa Pensée, 4/232

۲۷- برای نقد وتحلیلی اجمالی از آراء نیچه درین باب رجوع شود به:

F. Challay, Nietzsche/208-220

همچنین مقایسه شود با ویل دورانت، تاریخ فلسفه/۲-۳۶۱

۲۸- شهرستانی، الملل والنحل ۳/۳۶۰-۳۵۸ ومسعودی، مروج الذهب ۱/۴۶ دربارهٔ سابقهٔ این عقیده درنزد هندوان تفصیلهایی جالب دارند.

۲۹- H. Ellis' in Hasting's Encyclopaedia, 9/369

۳۰- این وحشت از انهدام وسقوط غرب در۱۹۱۹ دراندیشهٔ پل‌والری شاعر ونویسنده فرانسوی نیز انعکاس داشت. در نامه‌یی که وی به‌ژرژدوهامل می‌نویسد نیز این نگرانی خود را نشان می‌دهد. «خود را با آن راهبان روزگار کهن شبیه می‌یافتم که دربیرون صومعهٔ خویش صدای فروریختن دنیای متمدن را می‌شنیدند وجزباین نکته‌که دنیا دارد بپایان می‌رسد بهیچ‌چیز باور نمی‌داشتند» گمان می کنم هنوزهم مثل‌آن سالهای بعد ازجنگ اول می‌توان پرسیدکه بقای تمدن غرب راکه‌ازدرون ضایع شده است چه‌چیز تضمین می کند؟ درباب نامهٔ والری به‌دوهامل وعین قول او درباب موجبات این نگرانی‌ها رجوع شود به:

G. Picon, Panorama Des Idees Contemporaines 1957/693
P. -H. Simon, L'esprit et L'histoire, 1969/58-59

۳۱- Collingwood, the idea of History/69

۳۲- فکرقدما درین باب‌که عالم بعد ازطی‌چهار دورهٔ عمرخویش دوباره دوراول راآغاز می کند نزد اگوستینوس هم نقد شده است:

Augustinus, de Civite Dei, XII

۳۳- الملل والنحل ۳/۳۶۰-۳۵۸

۳۴- درین‌باره رجوع شودبه‌مسعودی، مروج‌الذهب ۱/۴۶که اقوال دیگر را نیزدرین باب ذکرمی‌کند برای اقوال دیگر و مخصوصاً خلاصهٔ آنچه درین باب در ادیان شرقی قدیم هست نگاه‌کنید به:

Virgilius Firm, an Encyclopaedia of Religion/213

۳۵- دراساطیر راجع به‌آفرینش‌جهان عقاید مربوط به‌ادوار مکرر بیان شده است‌چنانکه در اساطیر هندوان ادوار چهارگانهٔ عالم که مثل توالی فصلهای چهارگانهٔ سال است به‌مدت دوازده هزار سال خدایی طول می کشدکه آن را با ۴،۳۲۰،۰۰۰سال انسانی تقدیر می کنند و این مدت برای یك جهان بی‌آغاز و بی‌انجام که جهان اساطیر هندوان است البته بسیار نیست. نزد بودایی‌ها هم باین ادوار چهارگانه اشارت هست‌که از دور شرآغاز میشود و به‌دورکمال می‌انجامد و دیگربار به‌دور شر می‌رسد. این ادوار بوسیلهٔ عناصر مخرب مثل آتش، سیل و یا طوفان بپایان می‌رسد و در پایان هردور دور دیگر آغاز می‌یابد. درنزد مزدیسنان هرچند جهان به‌چهار دورهٔ سه‌هزارساله‌تقسیم‌میشود اما صحبت ازتجدیداین ادوارنیست. بااینهمه فکر رجعت وتجدد اکوان درتعلیم زرتشت هست و موکول است به‌پایان کشمکش خیر و شروغلبهٔ نهایی اهورامزداکه باز عالم را حیات تازه می‌بخشد. چیزی‌ازین اندیشه درمذهب مانی هم هست. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:

M. Eliade, Le Mythe de L'eterhel Retour, 1947

۳۶- H. Bergson, L'evolution Createrice/107 ff
۳۷- H. Bergson, Les Deux Sources De La Morale et de la Religion/311-313

۱۱

۱- G. Sarton, A History of Science, 1965, I/429
مقایسه شود با: E. I. J. Rosenthal, Averroes' Commentary of Plato's Republic, 1956/3-14
۲- A. J. Arberry, Some Plato in an Islamic Epitome, Islamic Culture 1955, 11/86-99
۳- جمهور افلاطون، ترجمهٔ فؤاد روحانی/بند ۹-۳۳۸
۴- ایضاً همان کتاب، بند ۴۱۶-۴۱۵
۵- همان کتاب، بند ۴۱۶
۶- ایضاً، بند ۴۶۰-۴۵۷
۷- A. E. Taylor. Plato, the Man and His Work, 1949/275
۸- Diogene Laerce, Vie, Doctrines, et Sentences Des Philosophes Illustres, I/165
۹- برای تفصیل بیشتر رجوع شود به مقالهٔ K. Svoboda در Archiv Orientalni، و گزارش آن بقلم نویسندهٔ این سطور درمجلهٔ یغما ۱۷۶/۸-۱۶۹
۱۰- برای تحقیق درتأثیر شرق دراندیشهٔ افلاطون رجوع کنید G. Sarton, OP. Cit. I/400-402
که بعضی مآخذ دیگر را هم درین باب یاد می کند.
۱۱- A. E. Taylor, OP. Cit/439
۱۲- B. Jowett, the Dialogues of Plato, III/702-3
۱۳- ویل دورانت، مشرق زمین گاهوارهٔ تمدن، ترجمهٔ احمد آرام ۳/۱-۲۶۲
۱۴- جمهور افلاطون، بند ۴۲۳
۱۵- S. L. Utchenko-I. M. Diakonoff, Social Stratification of Ancient Society, 13th International Congress of Historians, Moscow 1970/2-3
۱۶- ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمهٔ زریاب خوئی/۸-۳۶
۱۷- جمهور افلاطون، بند ۳-۴۷۱ مقایسه شود با همان کتاب، بند ۵۹۲

۱۸- شهرنیکان عنوانی است که نزدیک بیست سال قبل در یک کتاب درسی که بوسیلهٔ نگارندهٔ این سطور وچند تن دیگر برای سال‌سوم دبیرستانها تألیف گشت باین‌مدینهٔ

فاصلهٔ نظامی داده شد. برای شرح وتفسیر داستان رجوع شود به:
قرائت فارسی و تاریخ ادبیات، سال سوم دبیرستانها، شرکت سهامی انتشار کتب درسی/۱۹۵-۱۹۰

۱۹- Plato, Theaetetus, 176 B. C. f. Plotinus, Enneads I, II

۲۰- E. I. J. Rosenthal, Political Thought/122-142
C. f. Richard Walzer, Aspects of Islamic Political Thought, in Oriens, 1963, 16/40-55

۲۱- فصول‌المدنی/۸۸، مقایسهٔ شود با Dunlop, Introduction/15

۲۲- برای تفصیل بیشتر درباب سابقهٔ این طرز تفکر وایرادهایی که بر آن واردست رجوع شود به:
ا.ح. آریان پور، درآستانهٔ رستاخیز/۵-۱۳۴

۲۳- E. Legouis-L. Cazamian, Histoire de La Litterature Anglaise/199

۲۴- همان مأخذ/۲۰۱

۲۵- کاسمینسکی، تاریخ قرون وسطی، ترجمهٔ انصاری- مؤمنی/۲۴۹

۲۶- برای طرح ونقد داستان اطلانتیس نو، رجوع شود به:
Magil, Masterpieces of World Literature, Third Series/685-7
مقایسه شودبا: ویل‌دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه دکترزریاب خویی/۱۱۶-۱۱۴

۲۷- E. Brehier, Histoire de La Philosophie, I, III/784-5

۲۸- برای‌ترجمه متن داستان رجوع شودبه‌اعتصام‌الملک، مجلهٔ بهار، طبع دوم۱۳۲۱، سال اول/۲۵-۲۴

۲۹- ویل واری یل دورانت/۳۷؛ مقایسه‌شود با ایگناتسیو سیلونه، ماجرای‌یك‌مسیحی فقیر، ترجمهٔ محمد قاضی/۳۸

۱۲

۱- Anatole France, Les Opinions de M. Jerome Coignard, 1924/197-200

۲- N. Berdiaeff, Le Sens de L'histoire 1948/171-2

۳- M. Eliade, Le Mythe de L'eternel Retour/198

۴- فیلیپ حتی، شرق نزدیك درتاریخ، ترجمه دکتر قمرآریان/۴۲-۴۱

۵- R. Grousset, L'homme et Son Histoire/122

۶- TH. Hobbes, Leviathan/112

۷- دربارهٔ جنگ بوئرها، ماجرای کائوچو وسیسیل رودس رجوع شود به‌سر گذشت‌تمدن

تألیف کارل بکر وفردریك دنکاف، ترجمه علی‌محمد زهما/۸-۴۷۴ برای شواهد دیگر مخصوصاً آنچه مربوط به‌زمان ماست داستان ژنرال اندره‌یی ولاسوف را در جنگ بین‌الملل دوم باید خواند که گواه روشنی است بر گرایش‌های ماکیاولی درنزد کسانی که‌دایم ازآن اظهار نفرت می‌کنند. برای تفصیل درآن باب رجوع شود به‌وان‌لون، داستان بشر، ترجمه سید محمد علی جمال‌زاده/۵۰۵-۴۹۶

۸- راجع به‌اهیمسا نگاه‌کنید به Virgilius Firm, OP. Cit./9؛ مقایسه شودبا: ادیان ومکتب‌های فلسفی‌هند، دکتر داریوش شایگان، فهرست نام کتابها واشخاص ۲/۹۴۰؛ رمن رلان، مهاتما گاندی، ترجمهٔ محمد قاضی، چاپ دوم/۲۰

۹- برای نامهٔ گاندی رجوع شودبه: M. Gandhi, Lettre A Ashram, 1948

۱۰- نظیراین تعلیم‌درنزد عرفاء وحکماء دیگر هم هست ازآنجمله است قول‌ناصرخسرو:

خلق‌جهان یکسره نهال خدایند هیچ نه‌بشکن‌ازین نهال‌ونه‌بفکن

وکلام مولانا جلال‌الدین بلخی، ملای روم:

آنکه جان بخشد اگر بکشد رواست

در داستان بازگشت سقراط نیزمن این‌قضیه را ازیك دیدگاه دیگر نگریسته‌ام. رك: یادداشتها واندیشه‌ها/۶-۳۴۴ کلام طوماس قدیس هم درین باب یاد کردنی است که می‌گوید:

Sicut Solus Deus Potest Creare, ITA Solus Deus Potest Creaturas in Nihilum Redigere; Thomas D,. Aquinas, Summa Theologia, III, 13,2

یعنی همانگونه‌که تنها خدا می‌تواند خلق کندهم بدانگونه تنها خداست‌که می‌تواند مخلوقات را به‌عدم تبدیل سازد. اما اندیشهٔ اهیمسا که بیرون ازجهات اجتماعی و کلامی به‌قضیه می‌نگرد وآن را درچهارچوبهٔ جهانشناسی‌قرار می‌دهد اهمیت وشمول خاص دارد.

۱۱- رك به: Augustinus, De Cive Dei, XIX, 12

۱۲- E. Troeltsch, the Social Teaching of the Christian Churches 1960, I/39

۱۳- درباب نصرالدین خواجه وحکایات منسوب باو رجوع شود به:

A. Wesseski, De Hodscha Nasreddin, 2 Bde, Weimar, 1911
Abdulbaki Gölpinarli, Nasreddin Hoca, Istanbul, 1961

و درباب اولن شپیگل نگاه‌کنید به:

E. A. Roloff, Ewiger Eulenspiegel, 1940
F. W. Brie, Eulenspiegel in England, 1903

۱۴- مقایسه شود با ویل دورانت، تاریخ فلسفه/۴۰۷

۱۵- جنگ وصلح اثر ل. ن. تولستوی، ترجمهٔ کاظم انصاری، طهران ۱۳۳۹/۳۴۰

۱۶- Karl Jaspers, the Origin and Goal/231

کتابنامهٔ گزیده

۱ـ چندکتاب فارسی وعربی درمباحث تاریخ:

ـ آیین‌نگارش تاریخ، تألیف رشید یاسمی، سلسلهٔ انتشارات مؤسسه وعظ وخطابه، طهران مهرماه ۱۳۱۷

ـ تاریخ چیست؟ نوشته ای. اچ. کار، ترجمهٔ دکترحسن کامشاد، طهران، ۱۳۴۹

ـ درآستانهٔ رستاخیز، رساله در دینامیسم تاریخ، نگارش ا. ح. آریان پور، طهران

ـ درسهای تاریخ، ویل واری یل‌دورانت، ترجمهٔ احمد بطحائی، طهران، ۱۳۵۰

ـ علم‌التاریخ عندالمسلمین‌تألیف فرانتز روزنتال، ترجمهٔ الدکتورصالح احمدالعلی، بغداد ۱۹۶۳

ـ فقر تاریخیگری، نوشته کارل ر. پوپر، ترجمه احمد آرام، طهران ۱۳۵۰

۲ـ ازسایرکتابها درباب ارزش وماهیت تاریخ:

– Battaglia, F., La Valeur Dans L'histoire, Paris 1955

– La Combe, P., De L'histoire Considerée Comme Science, Paris 1930

– Rowse, A. L., the Use of History, P. B. London, 1971

– See, H., Science et Philosophie De L'histoire, Paris 1933

– Simon, P.-H., L'esprit et L'histoire, Paris 1969

۳ـ نقد و روش‌های تاریخ‌نگاری:

– Bernheim, E., Lehrbuch Der Historischen Methode, Leipzig 1894

با وجودکهنگی هنوز درمسایل شیوه‌شناسی تاریخ اهمیت دارد وازهمین روست که درسالهای اخیر تجدید چاپ شده است

– CH.-V. Langlois-CH. Seignobos, Introduction Aux Etudes Historiques, 1897

دربیان مسایل مربوط به‌شیوهٔ تاریخ‌نگاری جامع و روشن است
- Meyer, E., Zur Theorie und Methodik Der Geschichte, Halle 1902

کوششی برای نشاندادن استقلال تاریخ است ازعلم و ازفلسفهٔ تحققی

- Rosenthal, F. the Technique and Approach of Muslim Scholarship
- Samaran, CH., L,histoire et Ses Methodes, Encyclopedie de la Pléiade, Paris 1961

۴- دربارهٔ مورخان وتاریخ‌نویسی:

- Barnes, H. E., History of Historical Writings, Norman, Okla 1937
- Barthold, V-V., la Decouverte de L, Asie, Payot, Paris
- Bury, J. B., the Ancient Greek Historians, New York 1909
- Croce, B., Theory and History of Historiography Eng. Tr., London 1921
- Gooch, G. P., History and Historians of 19th. Century, Repr. 1952

درنقد وتحلیل آثار مورخان آلمان مخصوصاً اهمیت دارد

- Rosenthal, F., A History of Muslim Historiography, Leiden

ترجمهٔ عربی آن بنام علم‌التاریخ عندالمسلمین انتشاریافته است

- Thompson, J. W., A History of Historical Writing, 2 vols, New York 1942

۵- تاریخ‌گرایی وهدف تاریخ:

- Anton, C., Lo Storicismo, Roma 1957
- Dawson, CHR., the Dynamics of World History, New York 1962
- Meinecke, F., Die Entstehung des Historicismus, 2 Bd. München 1936
- Popper, K., the Poverty of Historicism, London-Boston 1957

ترجمهٔ آن بنام فقرتاریخیگری درطهران انتشاریافته است.

- Sedillot, R., L,Histoire N'A PAS de Sens, Paris 1962
- Taylor, H. O., A Historian's Creed, Cambridge (Mass), 1939
- Troeltsch, E., der Historismus und Seine Probleme

۶ـ فلسفه و پیام تاریخ:

- Aron, R., Introduction A la Philosophe de L,Histoire, Paris 1938
- La Philosophie Critique de L'histoire Paris 1964
- Bury, J. B., the Idea of Progress, London, 1922
- Collingwood, R. G., the Idea of History, Oxford Repr. 1951
- Eliade, M., Le Mythe de L,eternel Retour, NRF. Paris 1949
- Grousset, R., L,homme et Son Histoire, Paris 193
- Huizinga, J., Geschichte und Kultur, Stuttgart 1954
- Jaspers, K., the Origin and Goal of History, London 1953
- Pieper, J., La Fin des Temps, tr. de L,Allemand, Paris 1953
- Rouché, M., La Philosophie de L,Histoire de Herder, Paris 1949
- Scheler, M., L,Homme et L'Histoire, Paris 1955

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE LOANED
Class No. ________ Book No. ________
Vol. ________ Copy ________
Accession No. ________

فهرست‌ها:

فهرست نام کسان

آپیس ۱۷۵
آتون ۲۶۲
آتیلا ۲۰۶، ۲۶۳
آدم ۵۶، ۶۰
آریان ۱۵۱
آشور بنی پال ۱۷۲
آشوکا ۱۹۵
آکتن، لرد ۲۶، ۱۰۶، ۱۹۱، ۱۹۳
آگاثیاس ۶۳، ۶۴، ۱۴۶
آگاممنون ۱۷۶
آلاریک ۲۶۳
آندره‌آس ۱۶۹
آنتونیو ۱۱۸

ابراهیم ۵۶
ابن اثیر ۶۸، ۱۴۹، ۱۶۳
ابن الراوندی ۵۸، ۵۹
ابن العمید ۶۸
ابن الکلبی ۱۴۹
ابن الندیم ۱۵۰، ۱۵۸
ابوحیان توحیدی ۷۴
ابن خلدون ۱۷، ۴۹، ۵۰، ۷۱، ۷۲، ۱۳۹، ۱۵۴، ۱۶۳، ۲۵۷، ۲۷۷
ابن خلکان ۶۸، ۱۴۹، ۱۶۳

ابن رشد ۲۱۸، ۲۳۳، ۲۷۸
ابن سعدان وزیر ۷۴
ابن سینا ۴۷، ۲۷۵
ابن طفیل ۲۷۵
ابن عبدربه ۲۷۸
ابن فندق ۷۳
ابوالفرج بن الجوزی ۷۲
ابوالهول ۱۷۵
ابوبکر خطیب ۱۴۵
ابوطالب حسینی تربتی ۱۵۲
ابومسلم ۶۶
ابومعشر منجم ۱۵۵
اپر ۱۷۱
احمدبن طیب السرخسی ۱۵۴
اخناتون ۲۶۲
ارسطو ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۸، ۴۹، ۷۸، ۸۳، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۵۱، ۱۸۰، ۲۴۴، ۲۸۰
اریجن اسکندرانی ۵۸
اریستارکس ۱۵۳
اسپارتاکوس ۲۴
اسپنسر، هربرت ۱۳۲، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۴۵
اسپینوزا ۵۹
استابز، ویلیام ۱۹۳

استرابو ۷۷
اسحق ۱۹۸
اسفندیار ۱۱، ۲۷۵
اسکات، والتر ۱۹۲
اسکندر ۱۰، ۲۴، ۳۲، ۳۸، ۶۳، ۸۸،
۱۵۱، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۸، ۲۴۲، ۲۶۲
۲۶۳، ۲۶۵
اشپنگلر، اسوالد ۱۲۰، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸
اشتراوس، داوید ۱۸۳، ۱۸۵
افلاطون ۸۳، ۱۷۸، ۱۹۶، ۲۲۹، ۲۳۳
۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱
۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۰
۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۷۲
افورس ۸۰
اقبال، عباس ۲۷۶
اکتاویوس ۱۶۰
اگوست [سزار] - ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷
اگوستوس ۸۸، ۱۸۳
اگوستن، سن ۶۶، ۱۸۷، ۱۹۹، ۲۰۰
۲۷۰
اگوستین ۲۴۲
الکیبیادس ۱۷۸
المؤید فی‌الدین ۵۹
اسرافل ۵۶
اسرسون ۲۴
امیرکبیر، میرزاتقی‌خان ۴۷، ۵۱
اناکساغورس ۲۶۸
انصاری، کاظم ۲۷۷
انگلس، فریدریش ۲۰۴، ۲۲۱
انوشروان، خسرو ۶۴، ۱۶۴
اودواکر ۱۸۶
اوریپیدس شاعر ۲۳۸، ۲۶۸
اوسستدس ۱۶۹، ۱۷۳
اون، رابرت ۲۵۵
اونکن، ویلهلم ۱۰۶
اوهرمزد [اهورامزدا] ۱۹۹
اهریمن ۱۹۹، ۲۵۹
اهورمزدا [اوهرمزد] ۶۲
ایسقراطس ۲۳۹
اینه ۱۸۳

بابوف، فرانسوا ۲۵۴
بارباروس، فیلو ۷۸
بارتولومه ۱۶۹
باقلانی، امام ابوبکر ۵۸
بالینگبروک ۲۶۹
باوئر ۱۸۵
بایرون، لرد ۱۹۲
بحتری ۲۰، ۲۷۵
بخت‌النصر ۳۳، ۱۷۲
برایزینگ، کورت ۲۰۸
بردیا ۶۲
برستد، جیمس ۱۷۶
برشت، گیزه ۱۸۹
برکلی ۱۸۷
برگسون، هانری ۱۳۰، ۲۲۹، ۲۳۰
برنهایم، ارنست ۱۰۸
بروتوس ۲۴، ۱۸۳
برهما ۳۵
بغدادی ۱۶۳
بکر، کارل ۲۷۵
بکل، هنری تامس ۱۰۱
بل ۶۲
بلاذری ۱۰، ۶۸، ۷۰، ۱۱۲
بلوخر ۴۸
بلیزاریوس ۱۴۷
بنویل، ژاک ۱۰۳
بوئتک، اوگوست ۱۷۷، ۱۸۰
بوتا ۱۷۱

بوشمر ۹۴
بودا ۴۳، ۱۹۵
بورژیا، لوکرس ۲۶۷
بوسوئه ۶۰، ۱۳۰، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳،
۲۰۹
بولانژه ۲۱۱، ۲۱۲
بولس ۱۸۷
بوناروتی ۲۰۴
بویز ۲۷۸
بهمنیار، احمد ۲۷۵، ۲۷۸
بیرونی، ابوریحان ۱۱، ۶۹، ۷۰، ۷۱،
۱۱۲، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۹۵، ۲۷۸
بیسمارک ۱۰۳، ۱۰۴، ۲۶۶
بیکن، فرانسیس ۱۳۰، ۱۹۰، ۱۲۷، ۱۲۸،
۱۲۹، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۵۰، ۲۵۱،
۲۵۳، ۲۸۰
بیوری ۱۸۲
بیهقی، ابوالحسن ۱۱، ۲۷۵
بیهقی، ابوالفضل ۱۰، ۶۸، ۶۹، ۱۳۹
بیهقی، عزیز ۱۱۵
بیهقی، معین ۱۱۵

پائیس، اتوره ۱۸۱
پاپ پیوس دوازدهم ۲۲۲
پاپر، کارل ۲۲۲
پاتسی ۵۴
پاسکال ۱۸، ۲۰۳
پترارکا ۱۸۸
پراشک ۱۶۹
پرسه ۳۸
پرو، شارل ۲۱۱
پرودن ۲۰۴
پروکوپیوس ۱۴۷
پرومتوس ۲۵۵
پرون، انکتیل دو ۱۶۸
پریکلس ۷۷، ۷۸، ۱۷۸، ۲۶۸
پلوتارک [پلوتارکوس] ۷۸، ۸۷، ۸۸،
۹۶، ۱۰۰، ۱۵۱
پلینی ۴۴، ۱۵۷
پمپه ۹۶
پوانکاره، هانری ۲۰۴
پوپ، الکساندر ۲۵۰
پولیبیوس ۳۰، ۷۲، ۷۴، ۸۰، ۸۱، ۸۲،
۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۱۳۹، ۱۵۸، ۲۰۳،
۲۲۹
پیکتور، فابیوس ۱۸۱

تارکن ۴۴
تارله ۱۹۲، ۲۷۷
تاسیتوس ۴۴، ۸۴، ۸۷، ۸۸
تاگور، رابیندرانات ۱۹۵
تالبوت ۱۷۱
تالستوی [تولستوی]، لو ۴۸، ۴۹، ۲۰۴،
۲۶۶، ۲۷۴، ۲۷۷
تراسیماکوس ۲۳۳
ترایچکه، فن [فون] ۱۷، ۱۰۲، ۱۹۲
ترولچ، ارنست ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۴، ۲۲۱،
۲۲۴
ترولیان ۱۸۶
تزار ۲۱
تسوایک، اشتفن ۱۶، ۱۷
تن، هیپولیت ۱۹۲
توتمس ۱۷۵
توتمس سوم ۵۴
تورگو ۲۰۹، ۲۱۱
توسیدید [توسیدیدس] ۲۸، ۷۲، ۷۴، ۷۸،
۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۶، ۸۸، ۱۰۵، ۱۳۹،
۱۵۸
توکویل، الکسی ۹۷

تولستوی ← تالستوی
توینبی، آرنولد ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۲۸
توینبی، ویکوتا ۲۲۶
تیامات ۳۵
تیل اویلن اشپیگل ۲۷۲
تیبوده ۱۹۱
تیبورسند ۲۳
تیتوس، لیوی ۸۴
تیر، آدولف ۱۶۰
تیرلوال ۱۷۸، ۱۷۹
تیگلات پلیسر ۱۷۲
تیلمور ۳۴
تیمور ۱۴۶، ۱۵۲، ۲۰۶، ۲۶۳، ۲۶۵

ثعالبی ۶۳، ۷۴
ثمامة‌بن الاشرس ۴۲

جاحظ ۱۵۵، ۲۷۸
جامباتیستاویکو ۳۱
جبر، فرید ۲۷۷
جرج اسمیث ۱۷۲
جعفر ۷۲
جوینی، عطاملک ۱۰
جیری، آرثر ۱۴۷

چنگیز ۲۰۶، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۵

حاج خلیفه ۱۵۰
حافظ ۱۶۴، ۱۶۵
حام ۶۰
حسن بن محمدبن حسن قمی ۱۴۶
حمزهٔ اصفهانی ۱۵۴، ۱۵۵
حمورابی ۵۴، ۵۶، ۱۷۲، ۲۶۲
حنین بن اسحق ۲۳۳

خاقانی ۲۰، ۲۷۶
خشایارشا ۱۹۹، ۲۶۳

داروین، چارلز رابرت ۶۰، ۱۶۵، ۲۲۵، ۲۴۶
داریوش بزرگ [هخامنشی] ۶۲، ۶۳، ۲۶۳
دانتون ۲۰۳
دانیال نبی ۶۵، ۱۲۰
داود ۵۷
دبوواز ۱۶۹
دخویه ۲۷۸
درویزن ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۴۲
دکارت ۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۸۷، ۲۷۶
دلفیکو ۱۰
دسورگان ۱۶۹، ۱۷۲
دموستنس ۱۷۹
دنکاف، ف ۲۷۵
دوانیقی، منصور ۶۶
دورپفلد ۱۸۰
دورویی ۱۸۱
دیاکو ۱۷۰
دیاکونوف، م ۱۶۹
دیدرو ۱۹۵، ۲۵۳، ۲۶۶
دیلتای، ویلهلم ۱۲۴
دیوجانس ۱۴۰
دیودورس ۸۰
دیو لافوا ۱۶۹
دیو نیزوس ۲۲۶
دیویی، جان ۲۵۵

ذوالنون ۱۵۸
ذیمقراطیس ۴۷، ۲۳۹

رائوسر ۱۸۸
رابرتسون، ویلیام ۹۱
رابینسون، رالف ۲۴۶
رابین هود ۲۷۲
رازی، محمدبن زکریای ۵۹
راسل، برتراند ۱۳۱
رامین ۲۵
رافائل ۲۴۷
رالینسون، هنری ۱۵۸، ۱۶۸، ۱۷۱
رامبو، آلفرد ۱۰۶، ۱۰۷
رامسس دوم ۵۴، ۱۷۵
رامسس سوم ۱۷۵
دانکه، لئوپولد فون [فن] ۲۶، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۸۸، ۱۸۹،
رستم ۱۱، ۲۷۵
رشیدالدین فضل‌الله ۷۱، ۷۴، ۱۰۶، ۱۴۱
رشید یاسمی ۲۷۸
رع ۳۵
رکن‌الدولهٔ دیلمی ۶۸
رمبو [رجوع به، رامبو]
رناك، سالوموں ۱۴۳
رنان، ارنست ۴۴، ۹۹
رنسی ۱۵
رنه پیشون ۸۷
روبسپیر ۲۰۳
رودس، سیسیل ۲۶۷
روسو، ژان‌ژاك ۲۹، ۸۸، ۲۰۲، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴
ریچارد گرین، جان ۵۳ [به، گرین] ریکرت، هاینریش ۱۲۲، ۱۳۴
ریمان ۲۲۷

زاخائو ۲۷۸
زئوس ۳۳، ۳۸، ۸۸
زرتشت ۴۳، ۱۹۹، ۲۲۶
زروان ۱۹۹
زریاب خوئی، عباس ۲۸۰
زکی‌پاشا، احمد ۱۴۹
زمباور ۱۵۷
زهما، علی‌محمد ۲۷۵
زیبل، فون ۱۰۲، ۱۸۹
زیکل، تئودور ۱۴۷
زیمل، گئورک ۱۲۵، ۱۲۶

ژوئن ویل ۱۴۸
ژیلسون ۱۸۷

سارتر، ژان‌پل ۲۶، ۲۹، ۲۰۴
سارتون، جرج ۸۰
سارزك، دو ۱۷۲
سارگون اول ۵۶، ۱۷۲، ۱۷۳
سالوستوس ۸۵، ۸۶
سام ۶۰
سانتایانا، جرج ۲۷۳
سانکتیس، د ۱۸۱
سبکی، تاج‌الدین ۶۹، ۲۸۰
سخاوی، شمس‌الدین ۶۷، ۶۸، ۷۱
سرجان ملکم ۱۶۸
سعدبن معاذ ۱۴۵
سعدی ۱۱، ۲۷۵
سقراط ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۶۸
سلسوس ۵۸
سلیمان ۵۷، ۲۵۰
سمعانی ۱۱۵، ۱۴۹
سموئیل ۲۷۸

سناخریب ۱۷۲
سنجر، سلطان ۶۸
سوئه‌تون ۴۴
سوشیانت ۲۷۲
سوفوکلس ۷۶
سولا ۱۸۲
سولون ۲۳۹، ۲۴۰
سویفت ۲۵۳
سیپریان قدیس ۱۸۵
سی‌پیو ۸۰
سیراکوز ۲۴۴
سیزیف ۲۲۶، ۲۶۳، ۲۶۴
سیسرو ۳۰، ۸۶، ۸۷، ۹۶، ۱۲۲، ۱۸۲
سیف‌الدولهٔ حمدانی ۲۴۴
سیف‌بن عمر ۷۰
سیلی ۱۰۳، ۱۹۲
سیمون، سن ۱۲۰، ۲۵۵
سینیوس بوس ۲۰۵
سیوطی، ۱۶۲

شاپور ساسانی ۶۶
شاتوبریان ۴۰
شارلمانی ۳۲
شامپولیون‌فرانسوی ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶
شایلاك یهودی ۱۱۷، ۱۱۸
شرادر ۱۷۳
شکسپیر ۲۵، ۱۱۷
شلمنصر ۵۴
شلوسر ۱۹۴
شلی [شاعر] ۲۵۵
شلیمان، هاینریش ۱۷۶، ۱۸۰
شهرستانی ۱۶۲، ۲۲۹
شیلر، فریدریش ۲۵، ۹۲، ۹۳

صابی، ابواسحق ۱۰
صاحب‌بن عباد ۱۴۶
طبری ۶۸، ۷۰، ۱۱۲، ۱۵۵، ۱۹۸، ۲۷۸
طوماس قدیس ۱۸۷
طیمائوس ۲۳۹

عامری، ابوالحسن ۲۳۳
عباس، شاه ۳۲
عباسه ۷۲
عبدالرسولی، علی ۲۷۵
عدوة‌بن زبیر ۱۵۳
عزالدین ابن‌الاثیر ۱۵۵
عزرا [پیغمبر] ۵۶
عشتار ۳۵
عضدالدوله دیلمی ۱۰
علی‌بن ابی‌طالب (ع) ۱۴۵
علوی بزرگ ۲۷۸
عماد طوسی ۱۱۵
عیسی [مسیح] ۳۴، ۳۷، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۵۸، ۶۵، ۹۹، ۱۴۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۶۱، ۲۷۶
عیسی‌بن موسی‌الکسروی ۱۵۵

غزالی، امام محمد ۴۱، ۱۱۵، ۱۱۶،
غنی ۲۷۷، ۲۷۸

فائوست ۲۳
فارابی ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۱
فخر رازی، امام ۱۶۳
فرانس، آناتول ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۷۴، ۲۸۰
فرخی سیستانی ۲۰
فردریک بزرگ ۱۰۱
فردوسی ۶۳، ۶۴

فرود، جیمس ۱۰۱
فروغی، محمدعلی ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۰
فروید، زیگموند ۳۴، ۱۶۵، ۱۶۶
فره‌رو ۱۸۳، ۱۸۴
فریدون ۳۵
فریزینگ، اوتواسقف ۶۰
فریمن ۱۸۳
فلوطین ۲۴۳
فلیندرز پیتری ۱۷۶
فوریه، شارل ۲۵۵
فیاض ۲۷۷، ۲۷۸
فیثاغورس ۲۳۹
فیخته ۲۰۷
فیدون ۲۳۸
فیدیاس ۷۶
فیسک، جان ۲۲۵
فیکر، یولیوس ۱۴۷
فیلیپ [پدر اسکندر] ۱۵۱، ۱۷۹
فیلیپ [مورخ] ۲۶۱

قابیل ۵۶
قاضی، محمد ۲۷۷

کابه، اتین ۲۵۳
کاترمر ۷۴، ۲۷۷
کاترین دوم ۲۵۳، ۲۶۶
کاتو ۱۸۲
کار، ای. اچ ۲۷۹
کارلایل، تامس ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۹۰، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۲۰، ۲۲۱
کاستلار ۲۷۷
کالیس تنس ۱۰، ۲۴، ۱۰۱
کالینگ‌وود ۱۲۷، ۲۲۲
کامپانلا ۲۳۳، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳
کامشاد، دکتر حسن ۲۷۹
کامو ۲۶
کانت، ایمانوئل ۹۳، ۱۳۰، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۶۴، ۲۷۰
کاوور ۴۷، ۵۱
کاهون، لئون ۱۶۴
کتزیاس ۶۳، ۱۴۶
کراسول ۱۰۱
کرزوس ۱۹۹
کرنی ۲۵
کروپوتکین، پطر ۲۵۴
کروچه، بندتو ۲۸، ۳۹، ۸۳، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۶۴، ۱۸۳، ۲۲۲
کروگر ۲۶۷
کریستف کلمب ۱۷۵، ۱۹۰، ۱۹۸
کریستن سن، آرتور ۱۴۸، ۱۶۹، ۲۷۸
کریتیاس ۲۳۹، ۲۴۰
کلارندن، ارل اف ۹۱
کلئوپاترا ۴۷، ۲۰۳، ۲۰۴
کلمن ۱۶۹
کمبوجیهٔ هخامنشی ۳۳، ۳۸، ۶۲، ۱۶۰
کنت، اگوست ۲۰۱
کنتنو، ژرژ ۱۷۱
کنتیلین ۳۰، ۸۳
کندورسه ۲۰۹، ۲۱۰
کورتیوس، ارنست ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۰
کورنو، آنتوان ۱۳۶، ۲۰۴
کوروش ۲۴، ۶۲، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۹۸، ۲۰۰
کوشو، پ. ل ۲۷۶
کولانژ، فوستل دو ۹۸، ۱۰۰، ۱۳۲، ۱۸۷، ۱۸۹
کونیگسبرگ ۲۱۵
کوهن ۱۸۱
کیرشایزن ۱۹۲

کیکاوس ۳۳

گادوین، ویلیام ۲۰۴، ۲۰۵
گاندی، مهاتما ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۶۸، ۲۶۹
گرگیاس ۲۳۸
گروت ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰
گروتفند آلمانی ۱۵۸، ۱۶۸
گروسه، رنه ۲۶۱، ۲۷۱
گروشی، ژنرال ۴۸، ۵۱
گرین، جان ریچارد ۵۳، ۱۰۱، ۱۰۲
گزنفون ۶۳، ۱۶۸
گوبینو، کنت‌دو ۸۹، ۱۰۲
گوتشمید، فون ۱۶۹، ۱۷۳
گوته ۱۲، ۱۳، ۲۳، ۲۲۷
گورکی، ماکسیم ۲۱
گیبون، ادوارد ۹۱، ۹۲، ۱۸۲، ۱۸۴
گیرشمن، رمن ۱۶۹
گیزو، فرانسوا ۹۷
گیلبرت برنت ۹۱
گیلگمش ۶۱، ۲۶۲

لائرسیوس، دیوجانس ۲۳۸
لائوتسه ۴۳
لاخمان، کارل ۱۰۳
لاکمب، پل ۱۳۲
لامپرشت، کارل ۵۳
لانفزه، پیر ۱۶۰
لاویس، ارنست ۱۰۶، ۱۰۷
لایارد ۱۷۲
لپسیوس ۱۷۵، ۱۷۶
لنین ۳۶
لوئی شانزدهم ۴۷، ۲۰۵، ۲۰۹
لوئی نهم ۱۴۸
لوتر ۲۰۸
لوردن ۱۸۸
لوکرسیوس ۵۸
لوکولوس ۱۸۴
لیتره، امیل ۴۴
لین پول، استانلی ۱۵۷
لیوی [تیتوس لیویوس] ۴۴، ۸۶، ۸۷، ۸۸

مابیون، ژان ۹۵، ۱۴۷
ماخر، شلایر ۶۰
مارسلینوس، آمیانوس ۱۴۷، ۱۵۸
مارشال، سرجان ۱۴۳
مارکس، کارل ۷۱، ۱۶۵، ۱۶۶، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۲۱، ۲۲۲
ماریت ۱۷۵، ۱۷۶
ماسپرو ۱۷۵
ماسون، فردریک ۱۹۲
ماسیمو داتسه‌لیو ۱۰۳
ماکیاولی ۷۸، ۲۶۶
مالبرانش ۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۸۷
مانهارت ۳۴
مانی ۱۴۹، ۲۰۰
مایر، ادوارد ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۱
ماینکه، فریدریش ۱۰۴، ۲۰۳، ۲۲۳
مترنیخ ۹۵، ۲۶۶
متوکل خلیفه ۱۰
مجتبائی، دکتر فتح‌الله ۲۷۸
محمد (ص) ۱۹۰
محمود، سلطان ۳۲
محی‌الدین کافیجی ۷۱
مردوک ۳۰، ۶۲، ۱۷۱، ۱۷۲
مزدوک ۱۶۶
مستوفی، حمدالله ۱۰
مسعودی، ابوالحسن ۱۱، ۶۸، ۷۲، ۱۹۵،
۲۷۵

مسکویه، ابوعلی ۱۰، ۵۹، ۶۰، ۶۸، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۱۳۹
مسیح ۶۵، ۱۷۴، ۱۸۲، ۱۸۴، ۲۴۹، ۲۵۹، ۲۶۸، ۲۷۰
مشیرالدوله ۱۷۰
مطهربن طاهرالمقدسی ۶۰
معاویةبن ابی‌سفیان ۶۶، ۱۴۵
معین‌الدین یزدی ۷۳
مقدونی ۱۵۱
مقری، ابونصر ۱۱۵
مقریزی ۱۶۳
مکالی، تاسس ۲۵، ۱۰۰، ۱۰۲
مکتفی خلیفه ۶۷
منتسکیو [مونتسکیو] ۱۰۵، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۵۳
مور، تاسس [طامس] ۲۳۳، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۳
موراتوری ۱۴۷
مورتون، کاردینال ۲۴۷، ۲۴۸
مورس، ه ۱۰۴
موریس، ویلیام ۲۵۳
موسی ۱۷، ۴۱، ۵۵، ۵۶، ۲۶۲
مولر، اوتفرید ۱۷۷
مولر، ماکس ۳۴
مومزن، تئودور ۹۶، ۱۰۰، ۱۷۲، ۱۸۲، ۱۸۳
مونتنی ۱۳۱
مونود، گابریل ۱۸۹
مهتر نسیم عیار ۲۷۲
مهدوی دامغانی، دکتر ۲۷۵
میرابو ۲۴
میرخانی ۲۷۵
میشله [میشل]، ژول ۲۲، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۲
مینورسکی، ولادیمیر ۲۷۶
مینوی، مجتبی ۲۸۰
مینیه، آلبر ۱۹۲

ناپلئون [بناپارت] ۳۲، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۸۸، ۹۳، ۱۰۴، ۱۲۴، ۱۶۰، ۱۸۴، ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۷
نبو ۶۲
نبونید ۱۷۳
نرام‌سین ۱۷۳
نصرالدین خواجه (= ملا) ۲۷۲
نظامی [شاعر] ۲۴۲
نفیسی، سعید ۲۷۸
نمرود ۳۳، ۱۷۲
نوح ۵۶، ۶۰، ۶۱
نورادو، ماکس ۱۴۰
نولد که، تئودور ۶۴، ۱۴۹، ۱۶۹، ۲۷۸
نهرو، جواهر لعل ۱۰۵
نیبور، بارتولد گئورک ۹۴، ۹۶، ۱۸۱، ۱۸۲
نیچه، فریدریش ۱۳، ۱۶، ۷۸، ۸۹، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۴۶، ۲۷۲

واعظ چرندابی ۲۷۷
واقدی ۷۰
واکرناگل ۱۶۹
والری، پل ۱۵، ۱۶
وایتس، گئورک ۱۰۸، ۱۸۹، ۲۷۹
وایسباخ ۱۶۹
وسپازین ۴۴
وسپوچی، امریکو ۲۴۷
وست ۱۴۹
وصاف، عبدالله ۱۰

ولپن ۱۰۶
ولتر ۲۸، ۴۴، ۵۳، ۹۱، ۱۹۰، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۵۳، ۲۶۶
ولز، ه. ج ۱۰۵، ۲۵۳
ولف ۱۷۷
ولهاوزن، یولیوس ۷۰
ولینگتن ۴۸
ووندت ۲۲۷
ویتمن، والت ۲۲۱
ویکو، جامباتیستا ۳۱، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۰
ویل دورانت ۸۴، ۱۰۵
ویلکین سون ۱۷۴
ویلهلم اول ۱۰۲
وینکلر ۵۵، ۵۶، ۱۵۸، ۱۷۳، ۱۷۴

هابز، تامس ۲۶۵
هارپاگون ۱۰۶
هارون ۷۲
هال ۱۷۶
هالفن ۱۸۹
هانری چهارم ۸۸
هانری هشتم ۱۰۱، ۲۴۹
هانری هفتم ۲۴۷
هانیبال ۳۰، ۲۶۳
هاید، ادوارد ۹۱
هایدلبرگ ۱۷۷
هاینه ۱۱۶، ۲۸۰
هرتسن ۴۸، ۲۷۷
هردر، یوهان گوتفرید ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۱۹
هرودوت ← هرودوتس
هرودوتس ۱۰، ۳۸، ۴۹، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۸، ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۳۹
هرینگتون، جیمس ۲۵۳
هسیودوس ۸۸
هشام بن عروة بن زبیر ۱۰۳
هکسلی ۲۲۵
هکل، ارنست ۲۲۵
هگل ۹۶، ۱۱۶، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۳۲، ۲۶۰
هلمهلتس ۲۲۷
هندوشاه نخجوانی ۲۹
هوار، کلمان ۱۶۹
هوراس ۸۳
هولباک ۲۱۱، ۲۱۲
هولم ۱۸۱
هومیروس ۳۰، ۳۱، ۵۷، ۱۵۳، ۲۰۱
هیپولیت تن ۹۹
هیتلر، آدولف ۱۰۴، ۲۶۲،
هیوم، دیوید ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۹، ۹۱

یاسپرس، کارل ۲۷۴
یافث ۶۰
یاقوت ۲۷۵
یحیی [تعمید دهنده] ۱۴۴
یعقوب ۵۵، ۵۶
یعقوبی، ابن واضح ۱۱
یوستی، فریدریش ۱۶۹
یوسف ۵۶
یولیان ۱۴۷
یولیوس قیصر ۸۴، ۹۶، ۱۴۷
یونگ ۳۴
یوهمروس ۳۲، ۳۳
یهوه ۱۹۸

فهرست مکانها

آتن ۷۷، ۷۸، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰،
۱۹۲، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۶۸
آرکادی ۲۱۶
آسیا ۷۶، ۱۷۹، ۱۹۶، ۲۰۰
آسیای صغیر ۸۰، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۷۰، ۲۲۶،
۲۶۳
آسیای غربی ۱۷۱
آسیای مرکزی ۱۶۹
آشور ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۱۵۸، ۱۶۸،
۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۸، ۲۶۲
آکادمی دیژون ۲۱۲
آکسفورد ۱۹۳
آلپ ۲۶۳
آلمان ۱۷، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۱۰۲،
۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۱،
۱۸۸، ۱۹۲، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۱۴،
۲۱۷، ۲۲۱، ۲۲۶
آمستردام ۱۴۳
آنت‌ورپ ۲۴۷
اتریش ۱۶، ۱۷، ۹۵
اتلانتیس، جزیره ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱
اتلانتیس نو ۲۵۰
اروپا ۳۶، ۴۷، ۴۸، ۵۳، ۵۹، ۸۸، ۸۹،
۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۰۲،
۱۰۳، ۱۰۵، ۱۲۹، ۱۴۶، ۱۴۷،
۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۶،
۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۷، ۸۸، ۱۸۹،
۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷،
۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹،
۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۵۵، ۲۲۶،
۲۲۸، ۲۳۳، ۲۴۰، ۲۴۶، ۲۶۴، ۲۷۰،
اروپای جنوبی ۹۵
اروپای غربی ۱۰۴، ۱۴۹
اسپارت ۷۷، ۷۸، ۲۳۷
اسپانیا ۲۶۴
اسرائیل ۹۹، ۲۷۰
اسکاندیناوی ۱۵۷
اسکندریه ۴۴، ۱۹۸
افریقا ۷۶، ۱۰۵، ۱۸۲، ۱۹۴، ۱۹۶،
۲۴۰، ۲۶۴، ۲۶۷
افریقای جنوبی ۱۸۳
افسوس ۱۸۰
اقیانوس اطلس ۱۸۲، ۱۹۶، ۲۴۰، ۲۴۷
اقیانوس هند ۱۹۶
اقیانوسیه ۳۳
کد ۵۴
اکروپولیس ۱۸۰

المپ ۸۸
امریکا ۳۷، ۹۷، ۱۰۵، ۱۸۰، ۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۱۱، ۲۲۱، ۲۴۰، ۲۶۱، ۲۶۴
انگلستان ۴۴، ۹۰، ۹۱، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۲، ۲۱۱، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۶۴
انگلیس ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۹۱
اورشلیم ۳۶، ۱۹۸
ایالات متحده ۱۸۳
ایتالیا ۱۵، ۱۷، ۴۷، ۹۱، ۹۴، ۱۴۹، ۱۸۵، ۲۰۱، ۲۵۱
ایران ۱۰، ۲۱، ۲۲، ۳۵، ۳۸، ۴۷، ۶۴، ۷۰، ۷۴، ۷۶، ۸۴، ۸۹، ۱۰۹، ۱۲۶، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۹۹، ۲۳۹، ۲۶۳، ۲۷۹

بابل ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۶۲، ۱۵۸، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۲۷، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۷۱
بحر احمر ۱۹۶
بحرالمیت ۱۴۴، ۱۸۶
بختیاری ۱۷۰
برلین ۱۷۷
بروجرد ۲۱
بروکسل ۲۶۷
بریتانیا ۱۰۳، ۱۸۲، ۱۹۵، ۲۶۷
بصره ۱۷۲
بغداد ۱۴۰
بلژیک ۲۴۷
بمبئی ۱۹۵
بولاق ۱۷۵
بیستون ۶۲، ۱۶۸
بین‌النهرین ۵۲، ۶۱، ۶۴، ۸۹، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۶۲

پاراگوئه ۲۴۱
پارس ۶۲، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۵۷
پرسپولیس ۱۶۸
پرستشگاه اوزیریس ۱۷۵
پرو ۲۵۰
پروس ۹۵، ۱۰۲، ۱۰۴، ۲۱۹، ۲۲۰
پلوپونز ۷۸، ۷۹، ۸۰
پمپئی ۱۸۲
پونیک ۸۱

تبریز ۲۷۶
تبس ۸۹، ۱۷۵، ۲۶۵
تپه حصار ۱۷۰
تخت جمشید ۲۰
تختگاه اخناتون ۱۷۶
تروا ۱۷۶
تل العمارنه ۱۷۶
تلو ۱۷۲
تنگ پابده ۱۷۰
تورنگ تپه ۱۷۰
تهران ۱۶۴، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۰
تیرونس ۱۷۶
تیسفون ۱۴۶، ۲۶۵

جبل الطارق ۲۴۰
جزیرهٔ دلوس ۷۹، ۱۸۰

چین ۷۴، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۲۷، ۲۵۰، ۲۶۴

حسنلو ۱۷۰
حصارلیق ۱۷۶
حلب ۲۴۴

خراسان ۶۶، ۱۷۲، ۱۴۵

دانشگاه برلین ۱۷، ۹۴، ۱۵۸، ۲۰۸
دانشگاه هال ۱۷۷
دانشگاه ینا ۹۲، ۹۳
دجله، رود ۲۰
درهٔ نیل ۱۷۵، ۱۷۶
دریای فلک ۳۵
دریای مدیترانه ۱۹۶
دلف ۱۸۰
دلوس ۷۹، ۱۸۰
دمشق ۲۷۹

راین، رود ۱۸۲
رم ۲۲، ۳۶، ۴۴، ۵۳، ۵۸، ۶۴، ۶۶، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۴۷، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۷۱، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۴۱، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۷۰
روسیه ۴۹، ۱۲۴، ۱۶۰، ۱۹۴، ۲۴۱، ۲۵۳، ۲۶۴، ۲۶۶
روم ۷۶

ژاپن ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۰

سالامیس ۷۷
سالامین ۳۸
سالیسبری ۹۱
سایس ۲۴۰
سراپیوم ۱۷۵
سند سفلی ۱۴۳
سوئد ۲۶۴
سوسر ۵۴، ۱۵۸، ۱۷۲، ۲۶۲
سیسیل ۳۲، ۸۰، ۲۶۳
سیلان ۲۵۲
سیلک ۱۷۰

شام ۶۴، ۷۲
شرق نزدیک ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۲، ۶۴، ۶۶، ۲۷۱
شوروی ۱۹۲
شوش ۱۶۸، ۱۷۲

طوس ۱۱۵

عربستان ۱۶۴
عیلام ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۲

فرات علیا ۱۸۲
فرانسه ۱۷، ۲۴، ۳۷، ۴۴، ۴۸، ۴۹، ۵۳، ۹۲، ۹۳، ۹۷، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۳۲، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۶۴
فرنگ ۷۴
فلسطین ۳۴
فلورانس ۱۹۲
فنیقیه ۷۶، ۲۶۳

قاهره ۱۷۵، ۲۷۵

قسطنطنیه ۱۹۰
قصر بخت‌النصر ۱۷۲

کاخ تیگلات پلیسر ۱۷۲
کاخ سارگون ۱۷۲
کاخ سناخریب ۱۷۲
کاخ کرملین ۲۱
کارتاژ ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۱۹۳، ۲۶۳
کالح ۱۷۲
کتابخانهٔ آشور بانی‌پال ۶۱، ۱۷۲
کتابخانهٔ برلین ۹۵
کتابخانه‌های ایتالیا ۹۵
کرت ۸۹، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۹۴
کرکر ۵۴
کلده ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۳۹
کلژدوفرانس ۹۷
کلکته ۱۹۵
کمبریج ۷۴، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۹۳
کنعان ۵۶، ۵۷
کنگو ۲۶۷

گالیا ۱۴۷
گلوزل ۱۴۳
گونتینگن ۱۷۷
گورستان پرلاشز ۲۲

لاگاش ۱۷۲
لندن ۱۹۷، ۲۴۶، ۲۴۹
لیدیه ۱۹۹

ماد ۶۲، ۱۷۰، ۱۷۱
ماراتون ۳۸، ۱۷۸
مجارستان ۱۴۰
مداین ۲۰
مدرسهٔ اسناد ۱۸۹
مدیترانه ۷۶، ۸۰، ۱۷۶، ۱۸۱
مدیک ۷۶، ۲۷۳
مسکو ۲۱، ۳۶، ۱۵۷، ۲۶۴
مصر ۳۸، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۵۷، ۶۲، ۶۴، ۷۲، ۷۶، ۸۹، ۱۴۰، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۲۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۷۱
معبد مردوک ۱۷۲
ممفیس ۱۷۵
موزهٔ بریتانیا ۶۱، ۱۷۲
موزهٔ پاریس ۱۷۲
موزهٔ لوور ۱۷۵
موصل ۶۱، ۱۷۲
موهنجودارو ۱۴۳، ۱۹۵
میدان سرخ مسکو ۳۶
میسن ۱۷۶

ناپل ۲۵۱
ناکازاکی ۲۲
نهاوند ۲۱، ۲۲
نیپور ۱۷۲
نیل ۱۷۱، ۲۶۲
نینوا ۶۱، ۲۶۵
نینوای قدیم ۱۷۲
نیویورک ۱۹۸

واترلو ۴۸، ۵۱، ۱۰۶
واتیکان ۴۳، ۱۹۷

ورسای ۱۰۴
ولگا ۱۰۴
وندان ۲۰
ویتنام ۲۶۱
ویشی ۱۴۳
وین ۹۵

هرات ۱۱۵
هرکولاتوم ۱۸۲
هرم سقاره ۱۷۵
هلند ۲۴۷
هند ۵۲، ۷۴، ۱۰۹، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۶۴، ۲۷۸

هیروشیما ۲۲، ۱۹۳، ۲۶۱

یمن ۱۶۴
یونان ۲۲، ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۵۳، ۵۸، ۶۴، ۶۶، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۸۴، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۸، ۹۹، ۱۱۸، ۱۳۲، ۱۵۸، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۷، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۴۱، ۲۶۳
یونان قدیم ۱۰
یونسکو ۱۰۷

فهرست کتابها، رسایل، نوشته‌ها

آبان یشت ۶۳
آراء اهل المدینة الفاضله ۲۴۲، ۲۴۳
احوال شهر رم ۸۶
اخلاق نقوماخس ۳۰، ۲۴۴
اخوان الصفا ۱۱، ۲۷۵
ادبیات پهلوی ۱۶۹
ارشاد ۲۷۵
اساطیر اوستا ۶۳
اسکندرنامهٔ نظامی ۲۴۲
اسکندرنامه ها ۱۰۱
اسناد چاپ نشده ۱۸۹
اشارات ۲۷۵
اشعیاء ۶۵
اصول فلسفه ۱۲۹
اصول یک علم جدید ۲۰۱
اعمال شهیدان ایران ۱۴۸
اقتصاد عموسی آتن ۱۷۷
اقیانوس ۲۵۳
الاثارالباقیه ۱۴۹
الاصنام ۱۴۹
البدء والتاریخ ۶۰
البیان و التبیین ۲۷۸
التنبیه علی حدوث التصحیف ۱۰۴
الزمرده ۵۹
السعادة و الاسعاد ۲۳۳
الاعلان بالتوبیخ لمن ذم اهل التاریخ ۶۷، ۶۸، ۷۱
العقدالفرید ۲۷۸
الفرق بین الفرق ۱۶۳، ۲۷۷
الفهرست ۱۵۰، ۱۵۸
الکامل ۱۰۵
الکامل فی التاریخ ۲۷۵
المجالس ۵۹
المختصر فی علم التاریخ ۷۱
المزهر ۱۶۲
المعالم ۲۷۹
الملل والنحل ۱۶۲، ۲۲۹
المنتظم ۷۲
المنقذ من الضلال ۴۲، ۲۷۷
امیل ۲۱۲
اناجیل ۶۵، ۶۶
اناجیل اپوکریفا ۱۴۰
انجیل ۴۳، ۶۵
انجیل لوقا ۶۶
انجیل متی ۶۶
انجیل مرقس ۶۶

انجیل یوحنا ۶۶
انحطاط غرب ۲۲۷
اندیشه‌هایی برای فلسفهٔ تاریخ انسانی ۲۱۴
اندیشه‌هایی در باب تاریخ، عدم قطعیت، و بی‌فایدگی آن ۱۴، ۱۵
انقلاب فرانسه ۱۹۱
اوائل المقالات ۲۷۷
اوستا ۵۲، ۱۶۹
ایران از آغاز تا اسلام ۱۶۹
ایران باستان ۱۷۰
ایران در زمان ساسانیان ۲۷۸

بررسی راجع به روح ملل ۲۰۳
بررسی‌هایی دربارهٔ ابوریحان بیرونی ۲۷۸
بسط انگلستان در قرن هجدهم ۱۰۳
بنیاد فرانسهٔ معاصر ۱۹۲

پادشاهان و مردم ۱۸۹
پانزده گفتار ۲۸۰
پیدایش تاریخگرایی ۲۲۳

تاجر ونیزی ۱۱۷
تاریخ ۸۷
تاریخ آلمان در قرن نوزدهم ۱۰۲
تاریخ آل مظفر ۷۳
تاریخ اسکاتلند ۹۱
تاریخ اقوام اسرائیل ۹۹
تاریخ الرسل و الملوك ۲۷۸
تاریخ امریکا ۹۱
تاریخ انحطاط و سقوط امپراطوری رم ۹۱
تاریخ انقلاب ۹۷
تاریخ انقلاب انگلستان ۹۷
تاریخ انگلستان [فرود] ۱۰۱
تاریخ انگلستان [مکالی] ۱۰۰
تاریخ ایران ۱۶۸
تاریخ ایران بعد از اسلام ۱۱۸، ۱۹۰، ۲۷۸
تاریخ ایران قدیم ۱۶۹
تاریخ ایرانیان و اعراب ۱۶۹
تاریخ بریتانیای کبیر ۹۱
تاریخ بیهق ۲۷۵، ۲۷۸
تاریخ بیهقی ۲۷۷، ۲۷۸
تاریخ پروس ۱۸۹
تاریخ پیدایش فرانسهٔ معاصر ۹۹
تاریخ تمدن ۱۰۵
تاریخ تمدن اروپا ۹۷
تاریخ تمدن انگلستان ۱۰۱
تاریخ تمدن در انگلستان ۲۷۹
تاریخ تمدن فرانسه ۹۷
تاریخ تیرلوال ۱۷۸
تاریخ جدید کمبریج ۱۰۶
تاریخ جهان ۹۶
تاریخ چیست ۲۷۹
تاریخ دو ملت ۱۰۴
تاریخ روزگار انقلاب ۱۰۳
تاریخ رم ۸۵ [سالوستوس]
تاریخ رم ۹۴ [فون رانکه]
تاریخ رم [روسی] ۹۶، ۱۸۲ [مومزن]
تاریخ سیاست پروسی ۱۰۲
تاریخ سیستان ۱۵۵
تاریخ شارل پنجم ۹۱
تاریخ شارل دوازدهم ۹۱
تاریخ شهدای یزد ۱۴۸
تاریخ طبرستان ۹۶
تاریخ طبری ۱۵۵، ۱۶۹
تاریخ فرانسه ۹۷
تاریخ فرانسه و ناپلئون ۱۰۴
تاریخ فردریک بزرگ ۱۰۱

تاریخ فلسفه ۲۸۰
تاریخ قدیم کمبریج ۱۰۶
تاریخ قم ۱۴۶
تاریخ کمبریج دنیای قدیم ۱۷۶
تاریخگرایی و مسایل آن ۲۲۴
تاریخ گروت ۱۷۸
تاریخ لوئی مقدس ۱۴۸
تاریخ مردم انگلیس ۵۳، ۱۰۲
تاریخ مسیحیت ۹۹
تاریخ مقدس ۳۲
تاریخ همچون سرگذشت آزادی ۳۹
تاریخ یوستینیان ۱۴۶
تاریخ یونان ۱۷۷، ۱۷۸
تأسیس امپراطوری ژرمن به‌وسیلهٔ ویلهلم اول ۱۰۳
تجارب‌الاسم وتعاقب‌الهمم ۵۹، ۶۰، ۷۳، ۷۴
تجارب‌السلف ۲۷۶
تحصیل السعادة و فصول‌المدنی ۲۴۳
تحقیق در اخلاق و آداب ۹۱
تحقیق در باب فهم انسان ۵۹
تحقیق در مبانی عدالت سیاسی ۲۵۴
تربیت سخنوری ۸۳
ترجمهٔ تاریخ یمینی ۷۴
ترکیه در قرن ۱۹ ۹۶
تصور یک تاریخ جهانی از دیدگاه کسی که جهان را وطن می‌داند ۲۱۵
تعالیم اجتماعی کلیساها و گروههای مسیحی ۱۸۵
تمدن قدیم ۹۸، ۱۳۲
تواریخ ایام، پادشاهان یهودا ۵۷
تواریخ کمبریج ۱۰۹
تورات ۲۱، ۴۳، ۵۵، ۵۶، ۶۰، ۶۱، ۶۵، ۱۵۸، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۰۰، ۲۵۹

توطئهٔ بابوف ۲۵۴
توطئهٔ کاتی‌لینا ۸۶
تهافت‌التهافت ۲۷۸

جامع التواریخ ۷۴، ۱۰۶، ۱۶۴
جستجوی حقیقت ۱۲۹
جمع بین رأیی حکیمین ۲۴۴
جمهور ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۲
جنگ جوگورتا ۸۶
جنگ و صلح ۴۸، ۲۶۶، ۲۷۷
جنگهای سی ساله ۹۲

حماسهٔ ملی ایران ۲۷۸
حی‌بن یقظان ۲۷۵

خداینامه‌های ایران باستان ۵۲، ۶۴
خداینامک ۶۳
خداینامه ۷۴، ۱۵۵، ۱۹۹
خطابه‌هایی در باب فلسفهٔ تاریخ ۲۱۸

دانیال نبی ۶۵
دایرة‌المعارف اسلام ۱۹۰
در باب امور مربوط به اسناد ۱۴۷
دستگاه طبیعت ۲۱۲
دموکراسی امریکا و انقلاب فرانسه ۹۷
دیوان خاقانی ۲۷۵
دین و دولت ۵۹

راجع به دوشهر ۶۰
رام‌یشت ۶۳

رسالهٔ طیمائوس ۲۳۹، ۲۵۰
رسالهٔ فیدون ۲۳۸
رسالهٔ فیصل التفرقه ۴۱
رسالهٔ کریتیاس ۲۳۹
رسالهٔ گرگیاس ۲۳۸
رشد سیاست بریتانیا ۱۰۳
رموس و رمولوس ۳۵
روایات یونانی ۶۳
رؤیاهای یک مکاشفه‌جوی ۲۱۴

زامیاد یشت ۶۳

سرگذشت تمدن ۲۷۵
سرگذشتهای همانند ۸۷
سفرالاسفار سانی ۱۴۹
سفرهای گالیور ۲۵۳
سندباد بحری ۲۴۱
سیاست ۲۳۸
سیاسة المدنیة ۲۴۳
سیر حکمت در اروپا ۲۷۶، ۲۸۰

شاهزادگان و مردم اروپای جنوبی در قرون
شانزده و هفده ۹۵
شاهنامه [فردوسی] ۲۸، ۳۳، ۶۳، ۶۴،
۶۷، ۱۹۹، ۲۷۵
شاهنامه‌ها ۱۱، ۵۷
شرح قصیدهٔ ترسائیهٔ خاقانی ۲۷۶
شفا ۴۷، ۲۷۷
شهر آفتاب ۲۵۱
شهر خدا ۱۹۹، ۲۴۲
شهریار ۲۶۶
شهریار میهن پرست ۲۶۹

صحیح بخاری ۷۰
صوان الحکمه ۱۶۳
صیرورت تاریخی ۲۰۸

طبایع و آداب ملل ۵۳
طبقات الشافعیه ۲۸۰
طرح تاریخ ۱۰۵

ظفرنامهٔ یزدی ۱۴۶

عظمت و انحطاط روم ۱۸۳
عواقب سیاسی قرارداد صلح ۱۰۴
عهد جدید ۶۵
عهد عتیق ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۷، ۶۰،
۶۱، ۶۳، ۱۴۴

غثیان ۲۹
غرد اخبار ثعالبی ۶۳
غرد اخبار سلک الفرس ۷۴

الفخری ۶۷، ۲۷۸
فقر تاریخگرایی ۲۲۲
فلسفهٔ حق ۲۱۸
فن شعر ۲۸، ۲۸۰
فیصل التفرقه بین الاسلام والزندقه ۲۷۷

قرآن ۱۷، ۲۸، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۵۸، ۱۹۰،
۲۷۵، ۲۷۷
قرن لوئی چهارده ۹۱
قرون وسطی ۹۷

قوانین ۲۳۹
قهرمان، قهرمان پرستی و قهرمانی در تاریخ ۱۰۱

کارنامهٔ اسلام ۱۹۰
کاندید ۲۰۲
کتاب الانساب ۱۴۹
کتاب العبر ۱۷، ۷۲، ۲۷۷
کتاب اصوات ۱۷۵
کتاب پیدایش ۵۵، ۵۶، ۵۷
کتاب جامعه ۶۵
کتاب سموئیل ۵۷
کتابهای سیر الملوك ۶۴
کتیبه های سیخی و عهد عتیق ۱۷۳
کشف الظنون ۱۵۰
کلیات سعدی ۲۷۵

گاثه ها ۱۶۹
گزارش جنگ داخلی ۸۴
گزارش جنگ گالیا ۸۴
گفتار در باب تاریخ جهانی ۶۰
گفتار در روش ۲۷، ۲۷۶
گلستان سعدی ۶۷

مالکیت چیست؟ ۲۰۴
ماللهند ۱۱۲، ۲۷۸
مجلهٔ ایرانشناسی ۲۷۸
مجلهٔ تاریخی ۱۸۹
مجلهٔ یغما ۲۷۵
مجمل التواریخ و القصص ۲۸
مخاریق الانبیاء ۵۹
مروج الذهب ۱۷، ۷۲، ۲۷۵
مسافرت به ایکاری ۲۰۳
مطالعه در تاریخ ۲۲۸
مقدمهٔ قدیم شاهنامه ۶۴
ملکوت خدا در خودتان ۲۰۴
مواهب الهی ۲۷۸
میکرومگاس ۲۰۳

ناپلئون: له یا علیه ۱۹۲
ناسخ التواریخ ۶۰
نامه ها و خطابه های کراسول ۱۰۱
نبرد من ۱۰۴
نشریهٔ کتابخانهٔ پهلوی ۲۷۸
نقد مورخان جدید ۹۵
نگاههایی به تاریخ فردا ۲۳
نگاهی به تاریخ جهان ۱۰۵

واقعات و ملفوظات تیموری ۱۵۲
وقایعنامه ۸۷

یوتوپیا ۲۵۲

فهرست نژادها، سلسله‌ها، فرقه‌ها، مذهب‌ها، زبان‌ها، خط‌ها

آتنیان ۷۷، ۷۸، ۷۹
آریان [آریاها، آریایی] ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۷۰، ۲۶۴
آریاهای ماد و پارس ۶۲
آزتک، قوم ۳۷
آشوری ۱۷۰
آل بویه ۱۰
آل عثمان ۱۵۰
آلمانی ۵۳، ۶۰، ۹۲، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۴۹، ۱۵۸، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۸۹
آیین بودا ۱۹۶
آیین زرتشت ۱۶۸
آیین شرک ۲۱۲
آیین یهود ۱۷۴

اتروسک، قوم ۱۸۱
ارامنه [ارمنی] ۶۶
اروپایی ۳۳، ۸۹، ۱۷۸، ۱۹۰
اسپارتی‌ها ۷۷
اسپریتوالیستها ۳۷
اسکاتلندی ۹۱
اسلام ۲۲، ۴۲، ۵۸، ۶۴، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۹۱، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۴۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۲۷، ۲۴۲
اسلامی ۵۸، ۶۰، ۶۳، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۷۳، ۱۳۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۳
اسماعیلی ۵۹
اسنی‌ها ۱۴۴
اشاعره ۴۱، ۴۶، ۵۸، ۵۹
اشراق ۴۴
اشکانی ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۶۳
اعراب ۸۹، ۱۹۶
اقوام شرق ۳۳
امریکایی ۱۷۲
انگلیسی ۲۵، ۳۱، ۴۴، ۵۳، ۶۰، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۵۸، ۱۷۶، ۱۸۶
اوستایی ۱۶۸، ۱۶۹
اهل کلام ۴۲
ایتالیایی ۱۵، ۱۷، ۳۱، ۶۴، ۱۰۳، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶
ایرانی [ایرانیان] ۲۱، ۲۹، ۳۸، ۶۲، ۶۶، ۷۴، ۷۷، ۸۹، ۱۰۶، ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱

بابلی [بابلی‌ها] ۳۵، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۲، ۱۷۱، ۱۸۶

باربار ۸۹
بربرها ۷۶، ۷۷، ۱۵۴، ۱۸۶
بطالسه ۱۵۱
بوئرها ۱۸۳
بودائیان ۲۲۹
بوربون‌ها ۵۳
بومی‌های امریکای شمالی ۳۷
بهائیان ۱۴۸

پاتریسینان ۹۴
پاتسی‌ها ۵۴
پارس [قوم] ۳۸، ۱۶۹، ۱۷۹
پروتستان ۹۰، ۹۲، ۱۸۸، ۲۴۹
پلبیان ۹۴
پهلوی ۱۶۸، ۱۶۹

تاتار ۲۲، ۲۶۴
تاجیک ۲۶۴
ترک [ترکی، ترک‌ها] ۲۴، ۸۹، ۱۵۲، ۱۹۵
ترکمانان آسیای صغیر ۱۶۴
ترکان عثمانی ۲۶۴
توتون ۳۷

چینی‌ها ۱۳۲، ۲۰۲

حامی ۶۱
حشویه ۴۱

ختی، قوم ۵۶
خط میخی ۱۵۸
خط میخی بابلی ۱۷۱
خطوط قدیم مصری ۱۵۸
خطوط میخی سومری ۱۵۸
خطوط میخی فرس باستان ۱۵۸

دوریان، قوم ۷۹، ۱۷۷
دیالمه ۱۰، ۶۸

رواقی [طریقه] ۸۱، ۲۲۵
روسی ۴۸
رومی ۲۴، ۳۴، ۶۴، ۸۰، ۸۳، ۸۴، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۱۳۲، ۱۵۷، ۱۸۱، ۱۸۴

زرتشتی‌ها ۱۶۹
زندقه ۴۲، ۵۹

ژاپونی ۴۳
ژرمن ۱۰۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۶۴

ساسانیان ۲۰، ۶۳، ۶۴، ۸۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۶۳
سامانیان ۱۵۷
سامی ۳۷، ۶۱، ۱۷۲، ۲۶۴
ساووا (خاندان) ۱۰۳
سریانی ۶۶، ۱۴۸، ۱۵۴
سلاجقه ۱۱۵
سلاجقهٔ روم ۱۶۴
سلت‌ها ۳۷
سوئدی ۹۲
سوفسطائیان ۷۸، ۱۷۸، ۱۷۹

سومریان ۵۴

شافعی‌ها ۱۱۴

صفویه ۱۲۶، ۱۴۶
صلیبی‌ها ۳۷

ظاهریه ۴۱

عباسیان ۱۴۵، ۱۵۷
عبرانی‌ها ۵۶، ۱۷۴
عثمانی، ترکان ۱۸۶، ۲۶۴
عثمانی‌ها ۱۹۰
عرب [عربها، عربی] ۲۲، ۶۷، ۱۴۹، ۱۵۴

غزنویان ۶۹، ۱۳۹

فارسی ۶۷، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴
فاطمیان مصر ۱۴۰
فرانسوی ۱۵، ۱۷، ۲۲، ۴۰، ۹۲، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۸
فرس باستان ۱۵۸
فرنگیها ۸۷
فلسطینی ۱۴۴
فیثاغوریان ۲۲۷

قاجاریه ۱۴۶

کاتولیک ۹۰، ۹۲، ۱۹۱، ۲۲۲، ۲۴۹

کتیبه‌های میخی ۱۶۸، ۱۶۹
کلدانی ۲۰۲
کیانی ۳۸

لاتینی ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۶۴

مادها ۱۶۹، ۱۷۰
مانویان ۲۲۹
مدیچی، خاندان ۱۴۹
مسلمان [مسلمین] ۱۱، ۱۷، ۴۱، ۴۳، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۷۳، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۲، ۲۳۳، ۲۶۴
مسیحیت [مسیحی] ۴۳، ۴۴، ۵۸، ۶۵، ۶۶، ۹۱، ۹۸، ۹۹، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۴۲، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۹، ۲۶۶، ۲۷۲
مصری ۱۱، ۳۵، ۳۸، ۵۴، ۱۴۹، ۱۷۵، ۱۸۶
معتزله ۴۲، ۵۸، ۵۹
مغول ۱۰، ۲۲، ۷۴، ۷۵، ۱۴۶، ۱۹۵
مقدونی [مقدونیه] ۱۶۹، ۱۷۹
میتانی‌ها ۱۷۰
مینائی ۱۷۷

نرمان ۲۶۴
نو افلاطونیان یونان ۳۳

واندال‌ها ۱۸۴

هخامنشی ۲۰، ۵۲، ۵۶، ۶۳، ۱۴۶، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۹، ۱۷۱
هلندی ۱۰۶
هندوان [هندی] ۳۵، ۳۷، ۱۷۰، ۱۹۵، ۲۲۶، ۲۲۹
هوهن‌تسولرن ۱۰۲
هوهنشتاوفن، خاندان ۱۸۸
هیکسوس ها ۵۶، ۱۷۵

یافثی ۶۱
یسوعی‌ها ۲۴۱
یوستینیان ۱۴۶
یونانی ۱۱، ۳۱، ۳۲، ۳۷، ۳۸، ۴۳، ۵۸، ۶۵، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۷۹، ۲۰۲
یهود [بنی‌اسرائیل، یهودیه، قوم اسرائیل، جهود] ۱۷، ۲۴، ۳۴، ۴۴، ۵۵، ۵۷، ۶۲، ۶۵، ۶۶، ۷۲، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۸۶، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۲

فهرست اصطلاحات

آخرالزمان ۲۰۹
آساتور ۱۰۶

اتوبیوگرافی خداوند ۲۱۹
احکام عشره ۵۶
اریستوکرات ۸۱، ۸۲
اریستوکراسی ۲۰۱، ۲۲۹
اسالاری (= آثارش) ۲۰۵
استصحاب ۱۱۴
اسرائیلیات ۴۳
اشراق ۱۲۰
اصل انسان ۶۰
اعراب جاهلی ۳۱
اقوام بی‌تاریخ ۱۸
العهدة علی‌الراوی ۱۶۳
الکترونیک ۱۱۰
الیگارشی ۸۱، ۲۲۹
امپریالیسم ۱۰۴، ۲۷۳
انقلاب فرانسه ۲۲، ۵۳
انقلاب کبیر فرانسه ۱۶۵
انقلاب کوپرنیکی ۲۲۷
اهل حدیث ۱۵۳
اهل کلام ۴۱
اهیمسا ۲۶۸
ایدئالیست ۲۱۸
ایدئالیستی ۲۲۲
ایدئالیسم ۲۲۱

باطل اباطیل ۲۱
بتهای بازاری ۱۲۷، ۱۲۸
بتهای شخصی ۱۲۷
بتهای طایفه‌یی ۱۲۷، ۱۲۸
بتهای نمایشی ۱۲۷، ۱۲۹
بربریت مسیحی ۲۰۱
بیزانس ۸۹، ۹۱، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۶۴، ۲۶۳
بیوگرافی ۲۵

پاپیروس ۱۵۷، ۱۷۴، ۱۸۰
پان بابلی ۱۷۴
پان تورانیسم ۱۶۴
پدر فلسفهٔ جدید اروپا ۲۷
پراگماتیک ۱۱، ۸۱
پرسپکتیو ۱۶۰
پروپاگاند ۱۱۰

پژوهشگر ۱۲

تابو ۳۸
تاریخ پراگماتیک ۱۳۷
تاریخ رسانی ۲۹
تاریخ زنده ۱۱۲
تاریخ ژنتیک ۱۳۷
تاریخگرایی ۴۰، ۱۳۷
تالان [مقیاس] ۷۷
تئوکراسی ۲۱۲
تجربهٔ عرفانی ۲۶
تعلیم ماکیاولی ۲۶۶
تموز ۳۵
توتم ۳۷، ۳۸

جامعهٔ افلاطونی ۲۳۷
جهان‌بینی شرقی باستانی ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۶۲، ۶۵، ۱۷۳

حقایق‌نگار ۱۰
حکمت اسکولاستیک ۱۸۷

خرعیسی ۳۷
خطر سفید ۱۹۵

دانای یونان ۲۷
دبیر دیوان رسایل ۱۰
دجال فریبکار عصر ۱۱۰
دروغهای قراردادی انسانیت متمدن ۱۴۱
دفاکتو ۱۱۴
دموکرات لیبرال ۱۰۴

دموکراسی ۸۱، ۹۶، ۱۶۰، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۰۱، ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۳۸
دنیای اسلام ۱۱
دنیای هلنی ۱۷۹
دنیای هوسری ۱۷۶
دون‌ژوان ۱۸۲
دیالکتیک ۲۲۰، ۲۲۱
دیسکوتک ۱۱۰
دیوانگی کسانی ۲۸
ذهن گرایی ۱۴۰
رستاخیز گذشته‌ها ۲۳
رسان تاریخی ۲۹
رسانتیسم ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۱۰۲، ۱۸۸
رسانتیک ۲۲، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۹۲، ۲۰۷
رسانس ۳۱
رنسانس ۳۰، ۸۴، ۹۰، ۱۴۹، ۱۵۸، ۱۷۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۰۹، ۲۳۳، ۲۵۱، ۲۶۶
روح زمان ۹۵
روح گرایی ۳۶
رؤیاپروری ۱۵
رویینه‌تن ۱۱

ژورنالیسم ۱۸۲

سنت‌الله ۲۲
سوسیالیسم ۲۵۵
سوفسطایی ۲۳۳
سینماتک ۱۱۰

شکافتن دریا ۵۸
شکافتن ماه ۴۲

شیوهٔ تطبیقی ۱۶۷

صحرای محشر ۸۷
صلح ورسای ۱۰۴

طبیعت‌گرایی

عالم مثل ۲۴۲
عقل تاریخ ۱۲۴
علم ادیان و علم ابدان ۱۰
عینیت علم خالص ۱۰۴

فئودال ۲۷۳
فئودالیته ۱۸۷
فرهنگ فائوستی ۲۲۷
فلسفهٔ مسیحی ۱۸۷
فلسفهٔ هگل ۹۶
فلسفهٔ تاریخ ۲۷
فوتونک ۱۱۰
فونوتک ۱۱۰
فیلسوفانه ۲۷، ۳۰
فیلموتک ۱۱۰

قانون‌المطابقه ۷۱
قرابت خونی ۵۰
قرن روشنگری ۵۳
قرون تاریک ۱۸۷
قرون وسطی ۱۱، ۳۷

کاست ۲۳۷

کربن ۱۴ ۱۴۴
کلاسیک ۳۸، ۱۷۷، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۲۷
کنوانسیون ۲۱۱

گجستک اسکندر ۱۵۱
گیاه انسانی ۱۸۱

لیبرالیسم ۹۶

ماکیاولیسم ۱۶
ماالانص فیه ۱۱۴
متافیزیک ۴۰
مدرنیزه ۱۱۰
مدینهٔ فاسده [جاهله] ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۶
مدینهٔ فاضله ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۷۲
مراجع ۳۱
سرد برتر ۲۲۶
مستنبط‌النشأة ۷۲
مطلق‌العنان ۵۰
معدات ۴۱
معجزهٔ ژاپونی ۴۳
معجزهٔ یونانی ۴۳
مکاشفات برلینی ۱۷۴
مکاشفهٔ دانیالی ۱۲۰
مکانیسم ۱۲۵
مکتب ارسطو ۳۸
ملکوت ۳۴، ۶۰، ۶۵، ۲۰۰
منطق ارسطویی ۱۲۳، ۱۳۹

مومیایی ۲۱
مونارشی ۸۱
میکروفیلم ۱۱۰

نابرابری نژادهای انسان ۸۹
ناسیونالیسم ۱۰۲، ۱۰۴
ناکجاآباد ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۳۵
نقد افزار ۱۶۲

وقایع‌نگار ۱۰

هومانیست ۹۰، ۱۵۳، ۱۵۸، ۲۴۷
هومانیسم ۱۴۹، ۲۴۶

یک کلاغ چهل کلاغ ۳۱
یوتوپیا ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۵
یوم حساب ۸۷

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE LOANED
Class No. ______ Book No. ______
Vol. ______ Copy ______
Accession No. ______

امیر کبیر منتشر کرده است:

نه شرقی، نه غربی ـ انسانی

دکتر عبدالحسین زرین کوب

نه شرقی، نه غربی ـ انسانی اثری ارزشمند است از محققی که در زمینهٔ علوم انسانی، ادبیات و معارف اسلامی صاحب نظر است. مطالب کتاب شامل ۷ بخش است، از این قرار: ۱ـ ایران در آینهٔ تاریخ. ۲ ـ دین و فلسفه. ۳ ـ زبان و فرهنگ ایران. ٤ ـ اندیشه‌ها و یادداشتها. ٥ ـ بررسی چند کتاب تاریخ ٦ ـ از اساطیر و فرهنگ عامه. ۷ ـ روایات و صحنه‌ها.

دکتر زرین کوب درنوشته‌های خود مقام شامخ انسانی را می‌ستاید وخواننده را دعوت به کسب اعتلای روح انسان‌دوستی می کند.

درمقالهٔ نه شرقی، نه غربی ـ انسانی می‌خوانیم که: «درآمیختگی تمدن و تفکر شرقی و غربی، ازطریق تداخل و توارد یا حتی تقلید و یا صرفاً تأثیر متقابل آن دو، منتج از پویایی زندگی بشری است وغیر قابل پرهیز. پس در این بهره گیریهای فرهنگی، اگر از روی شعور اجتماعی باشد، جای هیچ وحشتی باقی نیست.» در این مقاله نویسنده ضمن بررسی ژرف اندیشانه‌ای ویژگیهای فرهنگ بورژوازی غرب را بیان می کند و ختم سیر آن را به فرهنگ بن‌بست نیهیلیسم را یادآور می‌شود.

«انسان از نظر تاریخی برای رسیدن به‌حقیقت با واقعیت مبارزه می کند و این مبارزه در واقع جزئی از انقلاب دائمی انسان، برای رسیدن به‌مفاهیم تازه‌ای از وجود و هستی خود می‌باشد.»

ارزش میراث صوفیه

دکتر عبدالحسین زرین کوب

تصوف در ایران سابقه‌ای دیرینه دارد و بر مبنای همین سابقهٔ طولانی است که مکتبی پخته، ساخته و صیقل دیده از آب درآمده وحتی امروزه که مظاهرتمدن و درگیریهای دنیای ماشین‌زده مجال پرداختن به‌مکاتب اعتقادی را نمی‌دهد وبرای هرچیز دیگر جز تلاش جارا تنگ کرده، تصوف با تغییر چهره - برای عده‌ای سلاحی شده است مقابله گر در برابر بیدادها.

دکتر عبدالحسین زرین کوب توشهٔ سالیان زحمت خود را در راه شناخت تصوف و چند و چون این مکتب اعتقادی، در این مجموعه فراهم آورده است. این مجموعه مؤلف از از آغاز پابه‌پای صوفیه و پیروان قدیم آن پیش آمده است و مراحل دگرگونی و برخورد آن را بامذهب، مخصوصاً مذهب اسلام، دردریاهای مسلمان‌نشین به‌بحث کشیده است وچهرهٔ صوفی راستین را با اعتقاداتش بازسازی کرده است.

در این اثر علاوه‌بر سیر تاریخی تصوف در ایران، تأثیر تصوف و جماعت صوفیه در مظاهر مختلف زندگی شرقی بازگو شده است و زندگی صوفیان بزرگ با اخباری که راجع به آنها باقی مانده است به‌رشتهٔ تحریر درآمده.

چاپ جدید کتاب، نسبت به‌چاپ قبل افزونیهایی داردکه از آن جمله است فصل بزرگ «از میراث صوفیه» که دربر گیرندهٔ گفته‌های اندیشمندان بزرگ ونام‌آور راجع به‌صوفی و تصوف و اصطلاحات صوفیانه است.

تمدن در بوتهٔ آزمایش

آرنولد توینبی

ترجمهٔ ابوطالب صارمی

تمدن در بوتهٔ آزمایش، نگرشی صادقانه است به آنچه که پایه و مایهٔ ساخت وساز تاریخ است با حرکتی برگشت ناپذیر درظرف زمان و مکان.

هدفی که در این کتاب راهنمای مؤلف بوده، دستیابی به بینش روشنی از معنی منظر مرموزی است که درجمع تاریخ است وآینده به‌آن حکم داده است چنانکه حال در مورد گذشته فتوا داده است و آرزوی اینکه هر یک از ما می‌خواهد جهان را تا حدی که فهمش قدرت دارد، به‌منزلهٔ یک کل متصل بشناسد.

توینبی با جهان‌بینی خاص خود، درسیزده فصل راجع به‌نظرش دربارهٔ تاریخ، نکتهٔ کنونی درتاریخ، آیا تاریخ تکرار می‌شود؟، تمدن یونانی رومی، یکپارچه سازی جهان و تغییر دورنمای تاریخی، بی‌اهمیت شدن اروپا، چشم‌انداز بین‌المللی، تمدن در بوتهٔ آزمایش [بخش مهمی که نام خود را به کتاب بخشیده است.]، میراث بیزانسی روسیه، اسلام، غرب و آینده، برخورد میان تمدنها، مسیحیت و تمدن و معنی تاریخ برای روح، سخن می‌گوید.

مؤلف با این پرداخت به‌جهان مختلف تمدن و ظهور و تکامل آن نظر می‌دوزد و در خطه‌ای به‌وسعت همهٔ دست ساختها و حاصل اندیشه‌های انسانی گام برمی‌دارد و امروز و دیروز و فردا را به‌وضوح ترسیم می‌کند.

غربت غرب

احسان نراقی

غربت غرب حاصل تحقیقات و مشاهدات محققی آگاه و جامعه‌شناسی صاحب اطلاع است که درطی سالهای اخیر اقامتش در غرب پرنوسان، برای وی پیش آمده است. مؤلف از دو دیدگاه و یا به عبارت بهتر از دو منظر و موضع، مسائل اجتماعی آن سامان را - که هر روزی از لای نقابی تازه چهره می‌نماید - مورد توجه قرار داده است: اول آنکه به سبب اشتغالی که درسازمان فرهنگی و جهانی یونسکو داشته و الزاماً با نسل جوان در ارتباط بوده، کوشیده تا خصوصیات روحی و فکری این قشر از مردم مغرب‌زمین را بشناسد و به‌افکار و اندیشه‌های آنان دربارهٔ مسائل امروزی جهان واقف گردد.

در وهلهٔ اول امکان دارد این تصور پیش بیاید که: برداشت جوانان از اینگونه مسائل خام و تخیلی‌است، ولی تجربه وتحقیق نشان داده است که موضع‌گیریها و افعال واقوال این نسل مشابه هیجان پرندگان به‌هنگام وقوع طوفان است و بطورکلی افعال این گروه را باید عکس‌العملهای غریزی نسل جوان درمقابله با ناهنجاریها دانست.

دوم آنکه مؤلف یک انسان شرقی‌است وبه‌مناسبت سابقهٔ شغل و کارش درجامعه‌شناسی و همچنین به سبب کنجکاوی و پژوهش در دقایق و نکاتی از غرب - که همیشه مورد توجه شرقیان بوده است - دست به‌این شناسائی زده و خواسته است تحولات اجتماعی مغرب‌زمین را درسالهای اخیر بشناسد و به عوامل نامرئی آن پی ببرد ونتیجهٔ آن کاوش را درمعرض قضاوت علاقه‌مندان سرزمینی که قدمت تمدنش به‌بلندی بالای خصوصیات قومی و نژادی آن است قرار دهد.

دیدگاهها

مصطفی رحیمی

دیدگاهها، درواقع شرح چشم‌انداز انسانی آگاه و پوینده است که درمیدان دید او پاره‌ای از انسانها، خاصه اعمال و رفتارشان و حتی یادشان تفسیرپذیر است و گاه در این تفسیرپذیری انسان مجزا شده درجامعه‌ای به‌حرکت درمی‌آید و به‌اجبار نگاه تماشاگر را با خود به همهٔ نمودهای زندگی در همهٔ زمانها می‌کشاند. درمجموعه مقاله‌ای که تحت نام دیدگاهها فراهم آمده است، بیش‌از هرچیزی نقش‌انسان درنمودهای جامعه مطرح می‌شود. در این مجموعه هشت مقاله آمده است با مضامینی از غرب، شرق، اساطیر و امروز و شاید رهنمودی برای فردا. چشم‌انداز مؤلف دراین‌مجموعه تحت عنوانهای: بابک حماسه‌ای درتاریخ، داستان سیاووش، تمثیلی از عظمت و فاجعهٔ اخلاق، غرب و شرق در تسلط و رهایی، انسانسالاری، آشنایی با آرتور آداموف، از تخیل تا واقعیت، فروم و جامعهٔ سالم، امه‌سزر، ندای وجدان مات خود، چهرهٔ قانون در دوزخیان زمین. در اولین مقال که تحت عنوان: بابک، حماسه‌ای در تاریخ درکتاب آمده، کوشش شده است با کنکاش در تاریخ ایران و برداشتهایی ازنوشته‌های درست‌نویسان وآنانکه حتی به‌غلط و یااشتباه چیزی نوشته‌اند، چهرهٔ راستین بابک را بشناساند.

جامعهٔ نو

ای. اچ. کار

ترجمهٔ محسن ثلاثی

جامعهٔ نو، شناسنامهٔ جهان معاصر است به نگر دنیاداران و طرح‌افکنان بیدار زمانه با معیارهای عقیدتی و سنجشهای تجربی بر مبنای رخدادهای جهان که تکنولوژی و سیاست وقوع آن را تندتر می‌کند و درگیریها را عمق بیشتری می‌دهد و پایه و مایهٔ ماجراها را در اطمینان خاطر مغرورانه‌ای می‌بیند که صاحبان قدرت به‌آن متکی هستند. مؤلف، قدرتها را در مقابل یکدیگر می‌گذارد و از برخورد آنها که اتفاقات جهان را زیر نفوذ خود دارند، نتایج روشن و ملموسی می‌گیرد که با تمام ابعاد ادراکی قابل فهم است.

کلام آخر اینکه جامعهٔ نو، چهره به چهره سخن گفتن است با تراوش قطره‌های عرق از جبین دروغ‌پردازان و اوج گرفتن صدا درحنجره‌های صاحب حق که همه وهمه خواب خوش به‌رؤیاخفتگان را با فریاد واقعیت، که صدای درد است، برهم می‌زند و پلکهای سنگین از خواب فریب را سبکبار می‌کند و امید را چون سپیده بر قامت خواستاران که باید چونان صخره استوار باشند، می‌تاباند.

KASHMIR UNIVERSITY
Iqbal Library
Acc. No 226258
Dated 7.3.83

فهرست سالانهٔ انتشارات خود را منتشر کرده‌ایم.
علاقه‌مندان می‌توانند به‌نشانی «تهران- خیابان‌سعدی شمالی - بن‌بست فرهاد - شمارهٔ ۲۳۵ - دایرهٔ‌روابط‌عمومی مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر» برای ما نامه بنویسند تا فهرست سالانه را برای ایشان ارسال داریم.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE LOANED
Class No. ______ Book No. ______
Vol. ______ Copy ______
Accession No. ______